PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

João Ribeiro de Almeida Borba

Relativismo e ceticismo na dialética serial de Proudhon

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO

2008

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

João Ribeiro de Almeida Borba

Relativismo e ceticismo na dialética serial de Proudhon

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora como exigência parcial paa a obtenção do título de doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade católica de são Paulo, sob a orientação do Prof. Doutor antonio José Romera Valverde

SÃO PAULO
2008

Banca Examinadora

____
____
____
____
____

Esta pesquisa é dedicada a
Cleodon Silva, Maurício Tragtemberg,
Vilém Flusser, Mário Ferreira dos Santos,
e todos os autodidatas que de algum modo,
cada um à sua maneira, lutaram e têm lutado
pela liberdade do pensamento e pela sua
tradução responsável em ações.
E a Paula Nucci,
por razões que não vêm ao caso.

Agradecimentos

A realização desta pesquisa deve muito, e a muitos, a quem não posso passar sem sinceros agradecimentos. À PUC de São Paulo, que me permitiu e apoiou uma pesquisa sobre matéria tão controversa, e sobretudo aos funcionários de sua Biblioteca. À fundação Getúlio Vargas por premitir o acesso à sua Biblioteca, e aos seus funcionários, pelos quais fui sempre tão bem e tão prontamente atendido, e à CAPES, sem cujo apoio financeiro como Bolsista teria sido rigorosamente impossível dar continuidade aos estudos e concluir a pesquisa.

Agradeço também aos professores que se dispuseram a participar da Banca Examinadora, e a ler uma pesquisa tão volumosa, sobre material tão pouco estudado nos meios acadêmicos. Ao meu orientador Antonio José Romera Valverde, por todo apoio e sobretudo por algumas indicações bibliográficas que se tornaram para mim referências fundamentais, e devem me valer ainda muitos estudos para o decorrer das próximas décadas. Por seu intermédio passei a estudar Gui Debord e Max Stirner (sendo que este último, se me é permitido um comentário mais informal, me ajudou a compreender bem melhor minha namorada — coisa absolutamente indispensável quando se está realizando uma pesquisa Doutoramento). A meus pais e meu irmão, pelo entusiasmo comigo e pelo apoio nos momentos de maiores dificuldades. A Paula Nucci, stirneriana que nunca precisou ler Stirner, pelo apoio, paciência, dedicação e carinho com que compartilhou minhas aflições, e me arrancou à marra dos momentos de preguiça, à sua maneira rude e doce ao mesmo tempo.

Agradeço também a meus grandes amigos Alessandro Bender — que realizava sua pesquisa (sobre o *riso*) no mesmo período em que eu realizava a minha, e que sabe como ninguém o momento certo de nos salvar com uma boa cerveja gelada — e Miguel Flusser, sem cujo apoio nos piores momentos asseguro que teria sido impossível.

Agradeço, por fim, àqueles com quem mais tenho aprendido nos últimos dez anos: meus alunos de filosofia em cursos universitários de outras áreas.

A todos, muito obrigado.

Resumo

O objetivo desta pesquisa é examinar o modo como o método e a teoria do conhecimento de Pierre-Joseph Proudhon (1808-1865), pensador multi-disciplinar e fundador teórico do anarquismo político, respondem ao importante problema filosófico da construção de conhecimentos objetivos em face das dificuldades que se impõem a esse conhecimento devido à contaminação do saber filosófico por filtros de abordagem personalizados.

O objetivo se justifica pelo fato de que, embora se tenha um conhecimento razoável de sua sociologia , de sua economia e de seus princípios políticos, os estudos sobre a filosofia de Proudhon são ainda muito pobres, visto que o autor não tem despertado a atenção de pesquisadores dessa área. Justifica-se também porque sua filosofia oferece um caminho para o maior diálogo e interação entre as teorias filosóficas e o pensamento popular, voltado para questões que a vida diária e o convívio social lhe sugerem. O problema focalizado traz à tona o debate de Proudhon com filosofias conhecidas, e o situa no centro de discussões com as quais os estudiosos de Filosofia já estão bem familiarizados, oferecendo também, em sua esteira, um panorama dos confrontos político-filosóficos no século XIX em torno da questão do destino e dos rumos do pensamento humano, em face da religião, da filosofia e da ciência como alternativas.

A hipótese examinada é a de que, diante do problema da construção de conhecimentos objetivos em face dos filtros de abordagem personalizados da filosofia, Proudhon oferece como resposta um método universal para a avaliação e o desenvolvimento dos conhecimentos, que segue por um lado o caminho do ceticismo, e por outro o do relativismo, combinando as duas tendências de maneira coerente e frutífera.

Proudhon chama sua teoria do conhecimento de "Teoria Serial", e seu método, de "Dialética Serial". Esta pesquisa, portanto, deve revelar o modo como o relativismo e o ceticismo se combinam, na construção desse método e dessa teoria do conhecimento, de maneira a oferecer uma resposta, a resposta proudhoniana, ao mencionado problema.

Abstract

The objective of this study is to examine how the method and the knowledge theory of Pierre-Joseph Proudhon (1808-1865), multi-disciplinar thinker and theorist-founder of the political anarchism, replays to the important philosophical problem of the construction of objective knowledges when confronted with some particular difficulties, that are imposed by contaminations due to the presence of personal approaching filters.

The objective is justified by the fact whereof, although the number of studies about the proudhonian thoughs in sociology, economy and politics, the studies upon the philosophy of Proudhon, until now, are very poor. Until now, this author is almost unknown in the philosophical researches. The objective is justified, moreover, because his philosophy offers a way to establish a better dialogue and interaction among the philosophical theories and the popular thinking, applied to the social and diary-life questions. The pointed problem brings forward the discussions that Proudhon establish with known philosophies, and clearly localize, to the philosophers and academical searchers, his place in this particular area of knowledge. Focused in Proudhon's theory, the pointed problem offers, as a natural complement, a landscape of the political-philosophical confrontations at the XIXth century, about the destiny and the ways of human thinking, at the cross-roads of the alternatives offered by philosophy, religion and science.

The examined hypothesis is that the way found by Proudhon to respond the focused problem, is a coherent and fruitful combination of relativism and skepticism, in an universal method to evaluate and develop knowledges.

The Proudhon's theory is named by him "Serial Theory", and his method, "Serial Dialetics". This explanation, consequently, will show how relativism and skepticism are combined by Proudhon at the construction of this method and this theory, to offer a replay to the focused philosophical problem.

Sumário

Nota de esclarecimento

A pesquisa está dividida em uma Introdução, três Capítulos, enumerados com algarismos romanos (I, II, II etc.) e uma Conclusão. Os capítulos, bem como a Introdução e a Conclusão, estão divididos em Tópicos, enumerados com algarismos arábicos (1, 2, 3 etc.). Os tópicos, em Sub-tópicos assinalados por letras maiúsculas em ordem alfabética. Os Sub-tópicos, em itens assinalados com letras minúsculas.

A pesquisa inteira, além disto, apresenta pequenas Seções numeradas que percorrem todo o texto independentemente dessas divisões, e que servem para a mais fácil localização de passagens específica, visto que se trata de uma pesquisa bastante extensa. Essa numeração é discreta, colocada ocasionalmente no início de algum parágrafo, sem qualquer título ou divisória, de modo a não atrapalhar o fluxo da leitura. O próprio texto de Proudhon se encontra numerado por ele desta maneira, e isto facilitou bastante a pesquisa. A numeração que aparece nas citações, em blocos de texto com fonte menor (tamanho 11) é a do próprio Proudhon, e não faz parte da numeração desta pesquisa em Seções.

As referências bibliográficas nas notas de rodapé, que são em fonte de tamanho menor, utilizam o **negrito** para os títulos de textos, de modo a facilitar a leitura. Mas no corpo da pesquisa, os mesmos títulos aparecem apenas em itálico. O itálico é utilizado também estilisticamente, para acentuar frases ou expressões, e não somente para assinalar termos estrangeiros.

INTRODUÇÃO

1. Informações gerais sobre Proudhon e as principais bases bibliográficas examinadas.

1. Pierre-Joseph Proudhon (1808-1865), francês conhecido como um dos primeiros fundamentadores teóricos do anarquismo[1], é possivelmente o primeiro pensador nascido nas classes sociais mais baixas a formular uma teoria política socialista consistente. Autodidata, é um autor bastante prolífero, com dezenas de obras que atravessam e inter-articulam questões que hoje são objeto de investigação em Filosofia, Política, História, Economia, Educação, Sociologia e Psicologia social, Direito, Filologia e inúmeras outras áreas. Seus textos fazem também constantes referências à Física, à Biologia e à Matemática, mantendo diálogo com os desenvolvimentos em cada uma dessas áreas, embora não haja estudos seus voltados especificamente para qualquer delas. Tal amplitude poderia sugerir alguma inconsistência, mas não é o que se verifica.

1 Segundo Maurício Tragtenberg, Proudhon produziu a mais generosa e ampla das concepções socialistas de perfil libertário.

Proudhon não transita arbitrariamente por essa enorme variedade de questões: a certa altura desenvolve um método próprio, que procura aplicar ao longo de seus estudos, sempre reavaliando criticamente e corrigindo ou aperfeiçoando esse método.

A exposição de seu método data de 1843, tendo ele já 6 textos teóricos publicados, em uma produção que se estenderia até completar 45 obras — mais as publicações póstumas, constituídas por 15 livros, 6 volumes de correspondências teóricas, e vários volumes também póstumos de seus cadernos pessoais de notas, recheados de reflexões. E são sempre textos tão volumosos quanto complexos. Tudo isto é produzido em uma vida não muito longa: Proudhon falece doente, junto à família, em 19 de janeiro de 1865, quatro dias depois de completar os 57 anos de idade.

Seus textos são geralmente bastante polêmicos, tendo o autor conquistado, desde sua segunda publicação, uma fama internacional que, com altos e baixos, é mantida por toda a sua vida e até aproximadamente quinze anos após sua morte, quando vai sendo esquecido mediante uma ativa e intensa campanha contra ele, muitas vezes difamatória, promovida por seus adversários e inimigos.

Atualmente, Proudhon é pouquíssimo estudado, e no Brasil, o que se costuma conhecer de sua produção se reduz a três livros traduzidos: *O que é a propriedade?*[2] (de 1840), *Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria* [3](de 1846) e, mais recentemente, com tradução de portugal, *Do princípio federativo*[4] (de 1863). O primeiro desses três é o terceiro texto que Proudhon publica em sua vida, e já representa — antes de 1843, portanto — um forte momento de suas preocupações metodológicas, sendo também o primeiro a lhe trazer fama internacional.

2 PROUDHON, Pierre-Joseph. **O que é a propriedade?** São Paulo: Martins fontes, 1988.

3 PROUDHON, Pierre-Joseph. Sistema de las contradicciones economicas o Filosofia de la miseria. Madrid: Júcar, 1975, tomos 1 e 2.

4 PROUDHON, Pierre-Joseph. Do princípio federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução. Lisboa: Colibri, 1966.

Seu método, neste livro, se aproxima da redução ao absurdo praticada por Zenão na antiguidade grega, e é portanto, como o próprio Proudhon chega a reconhecer, um método útil para a demolição de preconceitos ou de concepções já firmemente estabelecidas e tradicionais, mas não para a *construção* de algo. O alvo da demolição intelectual proudhoniana, no livro, é o conceito de "propriedade".

Nos dois anos seguintes, Proudhon passa a demonstrar interesse crescente pela busca de um método que lhe sirva não apenas para demolir, mas para construir. É o que procura realizar, finalmente, em *Da criação da ordem na humanidade ou Princípios de organização política,* no ano de 1843, tomando um rumo metodológico que, com muitas alterações, e ora bem aplicado ora não tão bem assim, apesar disto permanece no essencial o mesmo até suas últimas obras.

2. O método proudhoniano — intimamente conectado a uma teoria do conhecimento que lhe é inseparável — é muito pouco conhecido e estudado. Proudhon o chama de "Teoria Serial", e localiza como um dos pontos chave, no interior dessa teoria, o que chama de "Dialética Serial". Tal Dialética Serial, por esse nome, acaba gerando a partir de então muitas discussões quanto à possível filiação de Proudhon a Hegel. Pode-se dizer, todavia, que de fato alguma aproximação com o hegelianismo existe, mas é bem pouca. A preocupação maior de Proudhon com essa aproximação parece ser, mais do que qualquer outra, a de abrir diálogo com os socialistas da jovem esquerda hegeliana da Alemanha.

De qualquer modo, a legitimidade ou não da atribuição do título de "dialético" a Proudhon é algo que está fora do escopo desta pesquisa, assim como está fora do seu escopo qualquer exame mais aprofundado daquilo que o autor herda de fato, ou deixa de herdar, de Hegel ou de outros autores. Também está fora do escopo a avaliação da correta ou incorreta leitura que ele faz dos autores explicitamente mencionados em seus textos. Nada disso é objeto desta pesquisa, e sobre cada um desses autores se procurará fazer, propositalmente, apenas breves esclarecimentos superficiais. Não são o que importa nesta pesquisa.

Por outro lado, para que seja bem compreendido o contexto mais imediato e específico em que Proudhon conscientemente insere seu método na história da filosofia, não é possível deixar abrir exceção a dois contemporâneos e conterrâneos seus: a Victor Cousin, que a partir de uma interpretação particular de Hegel desenvolve uma escola de filosofia chamada *ecletismo,* e a Augusto Comte, que desenvolve a escola *positivista* de filosofia, a partir do que Proudhon considera uma traição ao pensamento de Saint-Simon — popularmente conhecido como um dos mais importantes socialistas ditos "utópicos" do período.

3. Passada a consideração desses dois interlocutores mais imediatos de Proudhon em seu contexto, o que se examinará neste estudo é, principalmente, o momento mais abstrato e rigoroso de formulação inicial do método proudhoniano, que se concentra no capítulo III de sua obra *Da criação da ordem na humanidade ou Princípios de organização política*[5], de 1843. Serão considerados também os capítulos I e II, porque neles se desenrola uma espécie de história da capacidade cognitiva humana pela qual o texto de Proudhon explica sob que condições foi possível historicamente desenvolver-se, em meio às produções intelectuais humanas, um método configurado como o seu. Ainda antes desses capítulos, logo no início do livro, encontram-se também as *Definições* — que ali apresentam aliás esse título — com as quais irá trabalhar livro adentro, além de alguns corolários a elas. Essas definições serão também objeto de consideração.

A teoria do conhecimento e o método que expostos por Proudhon nesse livro de 1843 — na verdade dificilmente distinguíveis um do outro, por razões que serão esclarecidas — têm alguns de seus elementos prenunciados em obras anteriores e, principalmente, prenunciam também desde já muitos desenvolvimentos que só seriam plenamente realizados em obras posteriores.

O mais importante desses desenvolvimentos é uma hipótese com função metodológica, exposta em 1852 no livro *Filosofia do progresso*, a hipótese de que haja na realidade, considerada em si mesma, aquilo que Proudhon chama de "movimento". A pressuposição do "movimento", enquanto princípio metodológico, esclarece muito acerca daquilo que Proudhon, em 1843, concebe ainda como "dialética" — isto é, em uma

---

5 PROUDHON, Pierre-Joseph. De la création de l'ordre dans l'humanité. Antony: Tops/Trinquier, 2000.

terminologia hegeliana — e torna mais nítido o sentido global de sua teoria metodológico-epistemológica, esclarecendo melhor muitas de suas articulações. O exame do método exposto em 1843 será cotejado, então com a exposição desse princípio metodológico de 1852, enquanto desenvolvimento mais amadurecido do que já se encontra esboçado no primeiro dos dois livros. Outras obras de Proudhon serão também trazidas a esse cotejamento sempre que necessário, com as devidas referências bibliográficas.

4. Para que se possa compreender o correto lugar desse método na obra de Proudhon, é preciso ter em mente que sua atenção *não está voltada para ele*, mas apenas para os resultados que espera obter com sua aplicação — o que dá lugar inclusive a certas desatenções do autor quanto ao rigor e à coerência da exposição, gerando não poucas dificuldades para quem o estuda.

Proudhon não é essencialmente um *metodólogo* — aliás está longe de sê-lo — e não parece hesitar inclusive em abandonar o método nos momentos em que ele não lhe parece frutífero, reconhecendo-lhe as limitações. O que lhe importa é *compreender os fenômenos sociais de maneira que essa compreensão possa orientar linhas de ação.* Todavia um método bem formulado lhe parece fundamental para isso. Como resultado, se Proudhon, extremamente autocrítico, por um lado não hesita em mostrar-se incoerente com o seu método quando ele se revelava insuficiente, por outro também não desiste dele, e ao longo de toda a sua vida intelectual, se pode observar uma recorrente retomada de suas formulações metodológicas para introduzir nelas complementos, correções ou aperfeiçoamentos, sempre sob o impulso maior das necessidades de ordem prática, conforme o que se vá apresentando deficiente ou então potencializável no método a partir da experiência de suas aplicações.

5. Passado o exame direto das concepções de Proudhon, o exame de seu método será seguido, antes do encerramento, de um *Exame crítico dos críticos* — isto é, de uma avaliação das principais críticas que dirigidas direta ou indiretamente contra o método ou a teoria do conhecimento de Proudhon, e que fizeram história no campo dos estudos sobre o autor.

Em tal *Exame crítico dos críticos,* que consiste no quarto capítulo desta pesquisa, e que deve balizar em alguma medida o posicionamento final do presente pesquisador, serão destacadas as críticas a Proudhon realizadas pelo anarquista russo Mikhail Bakunin, as do individualista radical Max Stirner[6] e as do comunista Karl Marx. Existe uma imensa quantidade de bons estudos sobre Marx, enquanto Stirner e Bakunin são desconhecidos nos meios acadêmicos, por isso será dada maior atenção a esses dois, cujas filosofias precisam de maiores esclarecimentos para que se possa examinar corretamente suas relações com Proudhon.

Todos os três críticos maiores de Proudhon, curiosamente — Bakunin, Stirner e Marx — têm o seu pensamento marcado no início pela dialética hegeliana[7], sendo Stirner o único que se distancia dela de maneira mais incisiva e radical, com formulações próprias, antecipando muito de perto o que viria a ser, na geração seguinte, a filosofia de Nietzsche — que aliás de fato chega a ler seu principal livro[8] e recomendá-lo a um amigo[9]. Também todos os três têm na influência de Proudhon um dos principais fatores responsáveis pelo afastamento, maior ou menor, que realizam em relação a Hegel.

O que se procurou aqui foi examinar, em cada um, a gênese de suas idéias próprias em termos epistemológicos e metodológicos, tal como se delineia em seus primeiros esboços de afastamento com relação a Hegel por um lado, e com relação a Proudhon por outro — naturalmente concentrando a atenção neste segundo caso.

Foi este parâmetro geral que orientou a escolha do material a ser examinado, em cada um dos três, para compreender-lhes a coerência própria em suas críticas a Proudhon.

---

6 "Max Stirner" é o apelido de Johan Caspar Schmidt, apelido pelo qual ficou conhecido, e que faz alusão, para o leitor alemão, à sua testa ("stirner") grande.

7 Do ponto de vista político, entretanto, esses três jovens hegelianos divergem: o russo Bakunin é um socialista libertário (anarquista) como Proudhon, e apesar de suas duras críticas a este no plano filosófico, acaba por herdar o título de seu principal seguidor nas lutas socialistas. O alemão Stirner é um individualista radical, e por suas concepções anti-autoritárias acaba por ser considerado também um anarquista, mas de uma linha divergente daquela de Bakunin e Proudhon. Marx é o que se sabe: o maior nome do socialismo de linhagem comunista.

8 Cf. BRAGANÇA DE MIRANDA, José A. Stirner, o passageiro clandestino da história. In STIRNER, Max. O único e sua propriedade. Lisboa: Antígona, 2004, p. 303 (posfácio): "Conta Baungartner, um discípulo a quem Nietzsche recomendara a leitura do Único, que o último lhe teria afirmado então ser esse livro 'o mais audaz e conseqüente que se pensou depois de Hobbes' ". Há diversas outras passagens em que esse posfácio menciona a leitura do livro de Stirner por Nietzsche.

9 O livro O único e sua propriedade.

Deve-se notar que, sob certos aspectos, principalmente em Bakunin e Marx, tais críticas se dão buscando em alguma medida um reforço à influência de Hegel sobre si mesmos — busca assumida no primeiro, dissimulada no segundo. Assim, embora não se desenvolva nesta pesquisa qualquer exame da legitimidade ou não do caráter “dialético” do pensamento de Proudhon, no sentido hegeliano do termo, essa questão acabará por ser esboçada, abrindo frentes para o possível interesse de estudiosos do assunto. Tal contribuição, todavia, não passa de um efeito colateral, pois no entender do presente pesquisador, o tema é perfeitamente inóquo.

6. As críticas de Bakunin se encontram espalhadas por inúmeras passagens pontuais ao longo de toda a sua obra, que o presente pesquisador se deu ao trabalho de compilar, traduzir e organizar aqui, buscando o fio de sua coerência com base nas concepções epistemológicas e metodológicas do mesmo Bakunin. Para o mapeamento da coerência própria entre essas críticas bakuninianas a Proudhon, que reaparecem em diversos momentos ao longo da vida intelectual do anarquista russo, elas foram cotejadas principalmente com o seu ensaio *A reação na Alemanha*[10], publicado em outubro de 1842, um ano antes da publicação do livro de Proudhon.

7. As críticas de Stirner ao método e à teoria do conhecimento de Proudhon se apresentam indiretamente, ocultas por sob uma série de críticas a outros aspectos do pensamento proudhoniano, e exigiram algum esforço para trazê-las mais à tona. Por outro lado, é o único dos críticos de Proudhon que concentra grande parte de sua atenção diretamente sobre o livro *Da criação da ordem na humanidade*, de modo que as formulações metodológicas de Proudhon, centrais nessa obra, não poderiam mesmo escapar-lhe. Tais críticas se apresentam espalhadas pelo livro mais importante de Stirner, *O único e sua propriedade*, de 1844, e o fundamento que lhes dá o fio da coerência se encontra no próprio livro. No entanto, não é um fundamento muito claro, e para seu mais completo esclarecimento, foi preciso cotejá-lo com formulações anteriores do mesmo

10 Bakunin publicou esse ensaio sob o pseudônimo de Jules Elisard.

autor, presentes em um outro livro seu: *Humanismo e realismo, ou o falso princípio da nossa educação*[11], de maio de 1842, um ano antes da publicação do livro de Proudhon, e quase meio ano antes do ensaio de Bakunin mencionado.

8. As críticas de Marx, bem como o fio de sua coerência própria, encontram-se principalmente em duas obras: *A sagrada família*[12], de 1844, composta de textos seus[13] e de Friederich Engels — obra em que ainda há uma imagem positiva de Proudhon, mas já distorcida em favor de uma interpretação que exprime muito do pensamento do próprio Marx — e *A miséria da filosofia*[14], de 1847, em que a ruptura com Proudhon, a partir de uma perspectiva que já se esboçava no livro de 1844, torna-se clara e decisiva. Normalmente se concentra a atenção no segundo desses dois livros, que marcando a ruptura com Proudhon, caracterizaria mais firmemente o início de um pensamento autônomo de Marx. Trata-se de material já bastante estudado conhecido.

Todavia, a suposição por detrás disto costuma ser a de que o pensamento marxiano, em *A sagrada família,* ainda não está tão afastado do pensamento de Proudhon, uma vez que neste livro Marx o elogia e procura defendê-lo de leituras que o distorcem. Contudo, um exame cuidadoso mostra que o ponto de vista adotado mais adiante contra Proudhon em *A miséria da filosofia* já está presente em *A sagrada família*, e já é desde aí divergente em relação ao de Proudhon, apesar de Marx declarar o contrário. Em outras palavras, já desde a época em que elogia Proudhon e procura defendê-lo de leituras distorcidas, o próprio Marx opera uma leitura distorcida que o contraria. A opção aqui foi por ressaltar, no caso de Marx, esse texto menos estudado, presente em *A sagrada família.*

O texto de Marx sobre Proudhon em *A sagrada família,* embora publicado no ano seguinte a *Da criação da ordem na humanidade*, parece ignorar por completo as formulações presentes nesta obra que é, em naquele momento, a mais atual de Proudhon

11 STIRNER, Max. O falso princípio da nossa educação. São Paulo: Imaginário, 2001.

12 MARX, Karl. "A Crítica crítica" na condição de quietude do conhecer ou a "Crítica crítica" conforme o senhor Edgar. In A sagrada família. São Paulo: Boitempo, 2003.

13 A parte que se refere a Proudhon é de sua autoria, e não de Engels.

14 MARX, Karl. A miséria da filosofia. São Paulo: Global, 1985.

— de modo que não foge por completo à regra observada quanto aos outros dois críticos: uma obra anterior à publicação por Proudhon de seu método — ou à leitura dessa publicação — e uma posterior.

9. Em cada um dos três casos — Bakunin, Stirner e Marx — a obra que publicaram ainda antes do contato mais efetivo com o método de Proudhon, será utilizada principalmente para o levantamento de posicionamentos próprios desses críticos, posicionamentos que já estão em processo de gênese mediante seu afastamento crítico com relação a Hegel. Tal processo de tomada de um posicionamento próprio afastando-se de Hegel já se faz possivelmente influenciada, em cada um deles, ao menos pela presença de Proudhon no cenário intelectual europeu, enquanto renomado pensador proletário de linha socialista, influência que no caso particular de Marx se pode afirmar com certeza. Mas Proudhon ainda não parece ser efetivamente estudado, em suas minúcias, por qualquer dos três nesse primeiro momento.

Determinados os materiais a serem trabalhados, importa acentuar que o centro da atenção se encontra no exame direto dos textos de Proudhon, e que o exame dos textos de seus críticos é apenas complementar.

2. Crítica interna, crítica externa: uma breve consideração dos propósitos desta pesquisa

10. No percurso da tese, o que será realizado com relação a Proudhon é o exame *interno* de sua teoria do conhecimento e de seu método. Mas no Capítulo IV — o *Exame crítico dos críticos* — se realizará sobretudo uma *defesa* do pensamento proudhoniano em relação a eles. Isto significa posicionar-se *fora* da perspectiva desses autores que o criticam, examinando-os *externamente* a partir da perspectiva proudhoniana. Esses autores, por sua vez, realizaram também, com relação a Proudhon, uma *crítica externa*, cada qual a partir de seu ponto de vista, sendo este ponto de vista, especialmente no caso de Bakunin e Marx, marcado pelo hegelianismo, embora não coincidente por completo com o pensamento de Hegel.

Marx, como alguns outros hegelianos, acabou por conduzir essa crítica, mais adiante, no sentido de uma denúncia de *mau hegelianismo* praticado por Proudhon. Entretanto, como se verá no Capítulo I desta pesquisa — sob o título *Um idealismo alemão à francesa?*[15] — Proudhon não apenas se posiciona criticamente com relação a Hegel, mas o faz realizando uma *crítica externa*, e não *parcialmente*, mas *completamente* externa, sem considerar-se, portanto, como hegeliano ao fazê-lo, embora independentemente dessa crítica pareça acolher de fato de Hegel o sentido geral de *oposição dialética* e a preocupação com a formulação de um método que seja, simultaneamente, a expressão de uma dinâmica inscrita na própria realidade. Proudhon colhe esses elementos de Hegel como colhe outros de outros filósofos, e reinterpretando-os à sua maneira, não como um *hegeliano.*

Tais considerações acabam conduzindo à reflexão acerca dos sentidos de *crítica interna* e *crítica externa*. Marx, por exemplo, julga que Proudhon pretende manter uma conexão *interna* com o pensamento de Hegel, e não a encontrando, avalia cada vez mais negativamente o trabalho intelectual de Proudhon, ao qual inicialmente elogiava — ou encontra, nessa não-interioridade de Proudhon a Hegel, cada vez maior pretexto para avaliá-lo criticamente, após terem rompido subitamente suas relações por ocasião de uma troca de correspondências[16] em que não se entenderam. Trata-se de um pretexto de perfil acadêmico, que promove a desqualificação de Proudhon enquanto leitor competente de Hegel. Proudhon, por outro lado, enquanto autodidata, tende a radicalizar essa sua condição afastando propositalmente qualquer possibilidade de exame "interno", de sua parte, dos textos de Hegel ou daqueles de qualquer outro autor: trata-se de uma postura *anti-acadêmica* militante.

11. A avaliação crítica dos pensamentos formulados por um filósofo sempre pode ser realizada, a princípio, como uma *crítica interna* ao criticado, isto é, a partir do que se detecta como a lógica pela qual se estrutura o próprio pensamento examinado, ou como *crítica externa* a ele, isto é, a partir de um ponto de vista ou de uma lógica de raciocínio

15 Cf. Cap. I, Tópico 1, Sub-tópico A.

16 Cf. por exemplo MOREL, José Carlos, Introdução. In PROUDHON, Pierre-Joseph. Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria. São Paulo: Ícone, 2003, vol. 1, p. 12 e seguintes. Há farta referência sobre essa troca de cartas conflituosa que marcou a ruptura entre Marx e Proudhon.

diferente daquela que se pode detectar no próprio pensamento examinado. E há inúmeras possibilidades a meio de caminho entre uma e outra, incluindo alternativas dificilmente classificáveis nesses termos.

A crítica de um pensamento pode, portanto, assumir as formas mais extremas da crítica interna ou da crítica externa, mas pode também assumir diferentes ângulos intermediários entre esses dois pólos. Pode por exemplo apenas constatar e evidenciar a coerência de fato apresentada no pensamento examinado, expondo no mesmo movimento os *limites* dessa coerência, — ou seja, as *incoerências* do pensamento examinado. Ou pode dar aval ao seu sentido geral, e completar-lhe a coerência, apontando o que faltaria para completá-la. Pode ainda estender a própria lógica desse pensamento, extraindo-lhe conseqüências ou formulações derivadas que não estejam expostas nele, mas que sejam coerentes com ele, e importantes para sua avaliação. Todos esses são, a princípio, procedimentos que consideram o seu objeto internamente, a partir do que ele próprio apresenta, mas com graus variados de autonomia reflexiva do pesquisador.

Entretanto uma *extensão lógica* daquilo que se examina, procedimento que considera o pensamento examinado de um ponto de vista que lhe é interno — e que pode servir tanto para apontar incoerências intrínsecas como para evidenciar uma coerência de sentido não explicitada ou não atingida, mas buscada pelo pensador estudado — pode também por outro lado servir para evidenciar virtudes e potencialidades do pensamento examinado a serem avaliadas de outro ângulo, de um ângulo inteiramente externo a esse pensamento. Isto é o que muitas vezes ocorre, por exemplo, quando se avalia como negativas as implicações logicamente inscritas — e que até certo ponto seriam provavelmente assumidas pelo próprio Maquiavel — da ruptura entre ética e política proposta por ele.

Um exame crítico que procurasse explicitamente corrigir deficiências de uma linha de pensamento em vista dos propósitos declarados pelo próprio pensador, portanto propor alterações nessa linha pensamento, a estaria abordando com correções externas, mas a partir de um ponto de vista interno no que diz respeito aos objetivos, de modo que já não seria tão fácil determinar se o que predomina é a crítica interna ou a crítica externa.

Seria possível seguir perfilando outras inúmeras possibilidades intermediárias até uma crítica externa completa e extremada, como por exemplo o que se vê em Nietzsche com relação ao pensamento judaico-cristão, ou em Popper com relação a Marx.

12. Os traços de crítica interna presentes no exame de uma filosofia, tradicionalmente mais valorizados na produção acadêmica, costumam estar associados ao rigor e à correção do empenho crítico. Os de crítica externa, costumam estar associados à reflexão autônoma e à desenvoltura de uma crítica que responde mais firmemente pelas suas próprias formulações. A crítica externa está ligada a um empenho intelectual mais efetivo, no sentido de que se dispõe de fato a correr os riscos de tentar pensar para além do que já está dado, e há pouca reflexão metodológica nesse sentido nos meios acadêmicos atualmente, pouca elaboração de métodos para isso: a crítica interna encontra formulações metodológicas consistentes que a sustentam como boa via para as pesquisas acadêmicas[17], enquanto a crítica externa costuma ser deixada de fora das considerações metodológicas características dessas pesquisas, como se pudesse ser realizada apenas por um pensamento indisciplinado — coisa de autodidatas, como Proudhon — que se desenvolvesse à maneira de uma deriva intelectual sem rumo certo.

13. A deriva e a livre-reflexão indisciplinada têm aliás um papel importante, talvez fundamental[18], na reflexão filosófica, e sobretudo na formação difusa da cultura filosófica de uma sociedade. Mas não é da valorização disto — também importante — que se trata aqui. Ocorre que a livre-reflexão indisciplinada, *talvez* (e deveria-se acentuar firmemente esse *talvez*) inadequada para uma produção de tipo acadêmico, não é de modo algum a única via pela qual se pode realizar uma valorosa *crítica externa,* potentemente marcada pela reflexão autônoma e pelo posicionamento consistente do pesquisador.

---

17 A referência é à leitura estrutural de textos à francesa, proposta por M. Guérroult e Victor Goldschmidt.

18 A compreensão da importância dessa deriva, por parte do presente pesquisador, é dívida sua para com duas fontes distintas: de um lado o autodidata militante Vilém Flusser, e de outro o orientador desta pesquisa, Antonio José Romera Valverde. Em ambos os casos essa compreensão envolve um diálogo ou uma certa aproximação com o situacionismo do filósofo Gui Debord.

Uma pesquisa sobre uma linha de pensamento filosófico pode perfeitamente, desenvolvendo-se dentro de padrões academicamente adequados, realizar de maneira metódica, isto é, por uma reflexão orientada passo a passo em seus procedimentos por claros princípios metodológicos, uma boa e consistente crítica *externa* — conforme o que parece ter sido, via de regra, a opção preferencial e dominante de Proudhon.

14. O esclarecimento imediato de tais considerações metodológicas é mais importante do que se pode notar à primeira vista, para a clara e completa compreensão do que está colocado em jogo nesta pesquisa — conecta-se, na verdade, bem mais do que pode parecer, ao fato de esta ter o pensamento de Proudhon como seu objeto.

A questão da crítica externa traz à tona a da diferença entre estudos que se dedicam sobretudo à *produção* e os que se dedicam sobretudo à *recepção* de pensamentos filosóficos. E essa diferença ajuda a compreender tanto o posicionamento exato desta pesquisa, entre um destes pólos e o outro, quanto o posicionamento das investigações de Proudhon — que não apenas se colocam no extremo da *produção* de pensamentos, como recusam, militantemente inclusive, o que ele vê como excessos no sentido da *recepção* promovidos na França em sua época, no ensino de acadêmico de filosofia; excessos que acabam por embotar a efetiva *produção* intelectual.

15. No Brasil atual falta também, e de maneira alarmante, uma tradição metodológica sólida para a *produção* do pensamento filosófico nos meios acadêmicos, e não apenas para a *recepção* de pensamentos já dados, sob a forma de leitura metódica dos textos clássicos[19]. Perceba-se que, mais do que meramente técnicas, e acima do interesse que oferecem do ponto de vista da educação e da formação cultural filosófica de uma sociedade, essas considerações são sobretudo de caráter ético. Dizem respeito a questões de ética intelectual: os traços de crítica externa presentes em uma pesquisa são aqueles pelos quais se desenvolvem a autonomia reflexiva e a *responsabilidade intelectual* do pesquisador. São aquilo que ele de fato assume como diferencial seu e que o caracteriza enquanto intelectual, aquilo pelo que se dispõe a responder pessoalmente, em oposição a

19 Para um acompanhamento crítico da tradição filosófica no Brasil, em seu desequilíbrio do ponto de vista metodológico em favor da recepção em detrimento da produção autônoma, cf. ARANTES, Paulo Eduardo. Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. RIBEIRO DE MOURA, Carlos Alberto. História Stultiae e História Sapientiae. Discurso. São paulo: Polis, n. 17, p. 151-171, 1988.

uma produção intelectual *irresponsável*[20], em que o pesquisador encontra espaço e estímulo para realizar uma produção intelectual que não assume de fato e até fundo, e pela qual ele não se dispõe realmente a responder, alienando-se de seu próprio trabalho reflexivo. Esse tipo de *irresponsabilidade*, que no Brasil em larga medida se tornou padrão e tradição na filosofia acadêmica, encontrava em Proudhon, já desde aquela época, um dos maiores adversários, e o encaminhamento de seu método rumo ao perspectivismo se fez conectado com isto.

16. Enfrentando em seu contexto uma nascente mas forte filosofia acadêmica, é claro que Proudhon não encontra nela exatamente os mesmos problemas que podem ser detectados hoje. Mas também não encontra ali problemas tão diferentes como se poderia supor. Na verdade, grande parte daquilo que ele detecta e combate como um sério risco para o desenvolvimento do pensamento, especificamente nas duas principais escolas filosóficas da França da época — o ecletismo e o positivismo — tornou-se no último século uma realidade para quem produz reflexões filosóficas no Brasil, e mais do que isso, tornou-se tradição, ainda que essa dupla herança não seja sempre detectada.

Os padrões da produção filosófica acadêmica fornecem, no Brasil, a regra, o critério máximo para que uma reflexão filosófica seja considerada válida e valorosa no país. Quais são esses padrões? E quais são — comparem-se — os padrões propostos pelas principais correntes filosóficas na França de Proudhon, aos quais ele combate? Combate de um lado o distanciamento cientificista em que o pesquisador se aliena e se isola do seu objeto de estudo — propensão clara na escola *positivista* de filosofia. E de outro lado, combate a fundação recente de uma filosofia — a da escola *eclética* — propositalmente destinada sediar-se acima de tudo na freqüentação de bibliotecas, em ambiente acadêmico, dedicada ao estudo dos textos clássicos da própria história da filosofia, e não ao exame de *problemas*[21] sociais ou relacionados ao estudo da natureza.

---

20 A oposição entre "responsabilidade" e "irresponsabilidade", aqui, é uma releitura do conceito de responsabilidade formulado por Vilém Flusser: "Responsabilidade é abertura para respostas" . Cf. FLUSSER, Vilém. Nossa comunicação. In Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Duas Cidades, 1983 (mesmo autor). Aqui o conceito é articulado com outro conceito habitual do mesmo Flusser, o de "autenticidade", entendendo que a responsabilidade inautêntica, em que não se assume de fato e pessoalmente a resposta, é uma forma de "irresponsabilidade".

21 Uma nova proposta metodológica, mais recente, se apresenta igualmente aplicável tanto à recepção metódica de teorias filosóficas, isto é, à litura dos textos clássicos de filosofia, quanto à produção de

A filosofia acadêmica cultivada no Brasil de um século para cá figuraria seguramente, para este homem, como o pior dos mundos possíveis, no que diz respeito ao sadio desenvolvimento da reflexão autônoma, responsável e engajada no exame da realidade. Conectar portanto, esta pesquisa à questão da crítica externa ou da crítica interna no que diz respeito a Proudhon, implica desde já um posicionamento assumido em um diálogo com ele, porque envolve diretamente os problemas por ele enfrentados já em seu tempo, e em larga medida ainda vigentes.

17. Pode-se dizer que em qualquer caso, a clara determinação dos propósitos de uma pesquisa sobre o pensamento de um filósofo, seja ela acadêmica ou não, costuma já de início exigir que o pesquisador assuma firmemente sua posição em um desses pólos, o externo ou o interno, para a partir de seu posto avançar com maior consistência, sempre que a boa qualidade da pesquisa assim o exija, para posições intermediárias. Quase sempre, em vista do hábito ou das pressões acadêmicas ou como prevenção contra elas, o pólo escolhido é, de fato, o interno.

Nem por isso deixa de haver, muitas vezes, espaços onde o próprio meio acadêmico apresenta amarras mais frouxas e permite maior maleabilidade quanto a este ponto. Tais espaços tendem naturalmente a se ampliar conforme se considera o amadurecimento do pesquisador, isto é, conforme ele avança das pesquisas de graduação para as de mestrado e das de mestrado, finalmente, para as de doutoramento — e um crítico mais ácido (e nem por isso menos certeiro em sua crítica) poderia dizer: conforme se possa supor que o condicionamento do percurso já se exerceu sobre o pesquisador o suficiente para que tenha introjetado, por si só, as amarras que o impedirão de cometer certas ousadias, que se considera típicas de um intelectual ainda imaturo.

18. É da convicção do presente pesquisador que o ideal estaria em um *terceiro extremo*: uma outra forma de crítica, nem interna, nem externa, mas que, sem ser propriamente um meio-termo, acolhe um pouco de ambas. Tal ideal metodológico não deveria ser apreciado, portanto, nem como uma "madura" crítica interna, nem como a jovial ousadia de uma completa crítica externa. Mas sem se afastar de exigências

---

reflexões filosóficas com autonomia por parte do pesquisador,e tem conquistado espaço entre os pesquisadores acadêmico no Brasil, no campo da filosofia. cf. PORTA, Mário Ariel G. A filosofia a partir de seus problemas: didática e metodologia do estudo filosófico. São Paulo: Loyola, 2002.

caracteristicamente acadêmicas de difícil condução em uma crítica puramente externa, uma tal crítica se realizaria, entretanto, em firme consonância, e profunda, com o próprio posicionamento proudhoniano.

Era esta a pretensão original desta pesquisa. Teve de ser abandonada não por mero hábito ou pressão acadêmica, mas por força muito maior: os limites do espaço e do tempo. O mais importante e urgente era esclarecer o pensamento de Proudhon, já por si bastante complexo, e também determinadas redes de debates muito pouco estudadas nas quais ele está envolvido. Assim, em função do volume de material que se tornou necessário mobilizar para o esclarecimento do mais essencial, mesmo após muitos e muitos cortes, não houve tempo e sobretudo não houve espaço para realizar o intento. Fosse Proudhon um autor conhecido como Marx, e fossem também conhecidos certos detalhes envolvendo Saint-Simon, Comte e o debate com Cousin, muitos pontos poderiam ter sido apenas indicados sem maior detalhamento. Mas não é o caso. A preocupação com o tratamento mais direto do conteúdo, especialmente no que diz respeito aos pormenores do método de Proudhon, independentemente de considerações metodológicas mais refinadas do autor da presente pesquisa, acabou por forçosamente ocupar tudo. Do ponto de vista metodológico, portanto, esta pesquisa é o produto de uma grande frustração, e o que nela se pretendia realizar terá de ser realizado em outro espaço, talvez mediante a publicação de uma série de ensaios independentes sobre o assunto.

No entanto, é importante ainda assim esclarecer a proposta metodológica original da pesquisa, para que se compreenda inclusive o sentido da escolha de Proudhon como objeto de estudo, porque a conexão entre tal proposta e a escolha de tal autor é muito íntima, e do ponto de vista do presente pesquisador, uma coisa rigorosamente não teria sequer vindo a existir sem a outra.

19. O título deste Sub-tópico da *Introdução* deveria ter sido *Crítica interna, crítica externa, crítica marginal*[22]. O terceiro termo do título, acompanhando a frustração mencionada, acabou por ser retirado. A proposta original deveria ser compreendida como

22 Trata-se de uma alusão — e uma resposta, ou antes uma contra-proposta — ao primeiro capítulo de LUFT, Eduardo. Para uma crítica interna ao sistema de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. O capítulo se intitula A diferença entre crítica interna e crítica externa, e nele o autor, apoiando-se em Hegel, valoriza a primeira, em conformidade com os valores acadêmicos tradicionais e em detrimento da segunda.

a de uma *crítica marginal*: uma crítica que se realiza precisamente nas fronteiras entre o pensamento examinado e um ponto de vista crítico externo a ele, girando ora para a crítica interna, ora para a externa, e avançando mais longe para um dos lados ou menos conforme a boa qualidade da pesquisa assim o exigisse. Uma legítima *crítica marginal* teria que se ancorar em uma abordagem *diferencial,* coisa inteiramente diversa de qualquer meio-termo. Por uma abordagem diferencial, entenda-se que o recurso dominante na pesquisa, para a compreensão de um autor, deveria ser *a mobilização dos próprios desacordos do pesquisador com o autor pesquisado como forma para compreendê-lo melhor* — à maneira de um diálogo em que os interlocutores procurassem esclarecer e precisar um para o outro seus pontos de discordância, incompatibilidades e diferenças, levantando críticas um ao outro. Há maneiras de se fazer isto de modo metódico e com rigor inclusive quanto aos pormenores do andamento desse diálogo, mas não se costuma dar atenção a este fato.

Os pensamentos do autor estudado, em tal diálogo orientado *diferencialmente,* se revelariam com maior clareza na medida em que eles e os do pesquisador se oferecessem *resistência mútua*.

20. Sem *a crítica marginal,* com sua ancoragem necessariamente *diferencial,* qualquer esforço no sentido de realizar de maneira academicamente aceitável uma crítica não apenas interna, mas também externa ao autor estudado, tende a configurar uma situação geral de livre disparo de exames críticos ora internos ao examinado ora externos a ele, ancorados em parte alguma a não ser no domínio que o pesquisador demonstra do material pesquisado. Frustrada em seu intento metodológico original, esta pesquisa infelizmente não pôde escapar a isso.

Em uma legítima *crítica marginal*, todos os pontos de onde fossem disparadas as críticas estariam em uma mesma linha: a linha da fronteira em que se assemelham ou se diferenciam o pensamento do autor pesquisado e o pensamento do pesquisador, acentuando as *diferenças* sobre as semelhanças. Um tal procedimento diferencial seria mais esclarecedor no que diz respeito a ambos os lados, a ambos os pensamentos, o do pesquisador e o do pesquisado, e ajudaria a evitar deslizes pelos quais o pesquisador pudesse confundir posições do autor com as suas próprias, distorcendo-lhe a imagem.

Onde houvesse consonância entre os dois, essa consonância teria de ser, então, nitidamente demarcada, tanto quanto possível em contraste com as diferenças. Naturalmente, esse tipo de posicionamento metodológico implica uma radical dessacralização dos autores, rompendo de maneira quase completa com o princípio de autoridade. As implicações, do ponto de vista da produção intelectual acadêmica, não seriam pequenas, e provavelmente as resistências a isto, por outro lado, também não.

21. Conforme se verá, teoria do conhecimento e método, em Proudhon, conduzem a uma valorização, no processo de conhecimento — considerado em todo em qualquer nível, por exemplo em uma ciência ou no aprendizado individual — de uma atitude de *confrontação* entre o pesquisador e seu objeto de pesquisa, procurando bater-se criticamente contra aquilo que o objeto lhe parece "dizer"[23], e manter-se sempre, incessantemente, nessa condição de confronto.

Proudhon considera a *resistência* que as características do fenômeno examinado oferecem, nesse confronto, como o que pode assinalar com clareza que são características de fato dotadas de realidade própria em alguma medida independente de eventuais projeções da subjetividade do pesquisador sobre o fenômeno — embora na totalidade das características do fenômeno não se possa nunca determinar por completo o que está inteiramente fora do terreno dessas ilusões projetadas.

Essa proposta é bem fácil de compreender quando o objeto de estudo é ele próprio constituído por palavras — um texto — e se pode "concordar" ou "discordar" do que está dito ali. É nesse sentido que esta pesquisa pretendia sugerir — mediante a formulação de uma proposta diferencial como a de Proudhon — a de uma *crítica marginal* — apresentá-lo como possível base, entre outras, para uma nova forma de produção acadêmica no Brasil, ao mesmo tempo mais "arejada" e liberta, e intelectualmente mais *responsável.* Não foi possível ainda fazê-lo. Uma pena. Mas frustrações fazem parte de todo processo de conhecimento.

Seja como for, nenhuma pesquisa se encerra em si mesma. A proposta se mantém, e deixa-se aqui uma promessa: será levada adiante, e em futuro próximo.

23 Note-se que os objetos de pesquisa, para Proudhon, não são jamais textos, mas sobretudo problemas sociais e humanos em geral.

3. O perspectivismo de base cética e o problema dos filtros filosóficos

22. *Proudhon responde ao problema dos filtros filosóficos com um método que combina perspectivismo e ceticismo, mais precisamente um perspectivismo de base cética* — esta afirmação constitui a tese da presente pesquisa. Nela se encontram articulados um "problema dos filtros filosóficos" e as noções de "perspectivismo" e "ceticismo". O que significam essas três expressões?

De fato, é preciso esclarecer os termos da tese, porque não são evidentes.

23. Respondendo a essas questões uma de cada vez, em que consiste, primeiramente, o problema dos filtros filosóficos?

Trata-se de um problema incontornável para todo e qualquer pensamento de caráter efetivamente filosófico, especialmente quando avança para o campo da teoria do conhecimento. A reflexão efetivamente filosófica não pode ignorá-lo, e precisa necessariamente lidar com ele, sob pena de escamotear o seu próprio caráter filosófico. Isso porque a filosofia, ao contrário da ciência, é uma forma de pensamento que não pode ignorar a presença de filtros personalizados (sejam individuais ou coletivos) em qualquer processo de conhecimento, que alteram ou tendem a alterar a aparência do objeto de conhecimento para o conhecedor. Nem tampouco pode ignorar o caráter problemático desses filtros, em face da exigência de alguma forma de acesso, em algum grau, a uma realidade objetiva que se mostre livre deles — pois em face dessa exigência, característica do que se costuma entender por "conhecimento", supõe-se que tal filtragem em alguma medida falseia o acesso ao objeto pelo conhecedor.

As formulações do problema e o modo de lidar com ele apresentam variação. Em sua concepção mais enxuta, é o problema do acesso de uma subjetividade a algo objetivo, e o que se acentua, aqui, é o papel problemático desempenhado pelos traços característicos de uma subjetividade particular — individual ou coletiva — em vista das

condições que interferem nesse acesso ou que o determinam: o que fazer com a interferência de traços característicos quando se luta por esse acesso? Ou deve-se questionar essa luta em busca do acesso? Como lidar com a questão?

Em ciência, a impossibilidade de ignorar a presença de filtros personalizados que distorcem a imagem do objeto captado ocorre apenas em casos específicos, e dependendo do caso, ignorar tal problema pode pôr em risco talvez a qualidade dos resultados ou o perfil da abordagem adotada, dependendo do caso, mas dificilmente a própria cientificidade da esforço cognitivo despendido. Geralmente, em ciência — e principalmente nas ciências exatas e nas naturais, nos laboratórios de pesquisa — o que se tem é uma ignorância proposital e calculada quanto ao assunto, ignorância que não é sequer produto da reflexão do pesquisador, porque já é pressuposta de antemão como parte dos procedimentos padrões e conduzida mecanicamente, sem questionamento. Em filosofia, essa alternativa seria apenas uma saída possível — portanto matéria de debate — e nada fácil exigindo boa argumentação.

O problema não é formulado por Proudhon nos mesmos termos, mas o que é colocado por ele em *Da criação da ordem na humanidade ou Princípios de organização política,* acaba por figurar como algo bem próximo quando se considera o perfil geral de sua resposta. Trata-se do "problema da certeza", que ele apresenta subdividido em dois:

> O problema da certeza, dito de outro modo problema lógico, ou problema da legitimidade absoluta do conhecimento, se divide em dois: 1º o problema da origem das idéias; segundo, o problema da certeza, ou da conformidade do conhecimento com a realidade.
>
> (PROUDHON, 1843, p. 267)

Segundo Proudhon, trata-se basicamente de saber de onde vêm as idéias e como se adequam ao ideado no processo de conhecimento. O problema não recebe maior formulação do que isto, e mesmo as variantes com que aparece em Proudhon não oferecem muito muito mais do que esta, caindo ora sob uma dessas subdivisões, ora sob outra, ora introduzindo ou retirando de cena a questão do "critério" de certeza como parte da formulação, coisa que não altera substancialmente o problema. Na passagem citada acima, examinando em seguida a sucessão histórica dos sistemas filosóficos que propõem

diferentes soluções, Proudhon mostra como cada solução particular acaba aprofundando, para as seguintes, o caráter problemático da questão, e finalmente, apresenta a sua própria solução, a Teoria Serial.

Mas o próprio perfil da resposta, compreendida em toda a sua extensão, recoloca os termos do problema: é preciso atentar para o caráter espontâneo ou proposital das idéias que se formula, valorizar sua base sensível, quando ela existe, mas reconhecendo a impossibilidade de acesso efetivo a essa base sensível a valorizar, pois ela só se capta já idealizada; e finalmente, é preciso reconhecer a força do condicionamentos sociais na formação espontânea das idéias, e ao mesmo tempo, a diversidade que tanto os condicionamentos, contraditórios uns aos outros, quanto a própria realidade ideada, parecem transmitir às idéias com que se tenta representar esta última. Nesse conjunto de condições de extrema incerteza, por fim, é preciso, *grosso modo*, lançar as idéias umas contra as outras, a fim de permitir que se destaque, considerado como "real", aquilo que resiste e persiste à sua destruição mútua. Perceba-se que a questão é colocada sempre — e este é o ponto — com referência a subjetividades *particulares*, que são individuais ou coletivas, e dotadas de características próprias. Proudhon não se refere de modo algum a algo como uma subjetividade transcendental e humana em sentido geral.

A interpretação conduzida adiante nesta pesquisa é a de que essa diversidade das idéias se manifesta sob a forma de uma diversidade de *filtros* pelos quais as diferentes filosofias captam a realidade ou modelam suas respostas a ela, e de que Proudhon, pretendendo que as idéias sejam lançadas umas contra as outras sob o critério de recolher como "real" o que resta e resiste, tenha em mente colher aí algo que se demonstre dotado em alguma medida de existência própria e independente desses filtros, anulando-os mutuamente ao lançá-los uns contra os outros para permitir, com isto, a mais clara manifestação de algo cujas características resistem a filtragens subjetivas particulares. Entretanto, o próprio Proudhon põe em jogo formulações metodológicas que *garantem uma grande marge de frustração* dessa expectativa de colheita do "resistente", tormando essa resistência precária, provisória e sempre questionável.

24. Respondendo à segunda questão, em que consiste o perspectivismo?

O perspectivismo é um posicionamento epistemológico de perfil relativista. A caracterização como "relativista" tem sido freqüentemente utilizada na desqualificação de certas filosofias, como uma caracterização pejorativa. O presente pesquisador discorda desse hábito, sobretudo na medida em que por ele se tende a confundir com relativismo o que seria melhor caracterizado como um *indiferentismo*, em que todas as teorias ou posicionamentos em jogo têm o mesmo valor e as alternativas se apresentam por isso como indiferentes. Segundo essa concepção, o relativismo não poderia oferecer critérios sólidos para a decisão entre teorias ou posicionamentos divergentes, mas não é o que ocorre entre os pensadores que assumem para si mesmos esta qualificação nem tampouco entre aqueles que, sem assumi-la, são mais consistentemente e inquestionavelmente caracterizados deste modo. Trata-se de uma imagem superficial do que essa linha de pensamento tem a oferecer, e em geral marcada pelo preconceito. O perspectivismo, em especial, figura como uma formulação relativista que se mostra bastante consistente no campo da teoria do conhecimento, embora não seja necessariamente de uso exclusivo de filósofos relativistas, encontrando lugar também entre alguns que não poderiam ser propriamente classificados assim.

O termo "perspectivismo" foi cunhado primeiro por Gustav Teichmüller, em 1981, no livro *die wirkliche und die scheinbare Welt,* para exprimir a possibilidade de considerar algo de diversos ponto de vista igualmente justificados, cada qual único e independente, e ao mesmo tempo indispensável para a compreensão desse algo[24]. A presença dessa concepção foi detectado pelos historiadores da filosofia primeiramente em Leibnitz[25], e depois explicitamente adotado sob nova formulação por Nietzsche[26]. Consiste na concepção de que o fundamental para o processo de conhecimento é a consideração de diferentes pontos de vista ou abordagens — diferentes perspectivas — acerca do mesmo objeto.

---

24 Fonte: FERRATER MORA, José. **Dicionário filosófico**, Madrid: Aliança Editorial, 1981.

25 A partir do desenvolvimento do conceito de "perspectivismo" por Ortega y Gasset.

26 Fontes: LALLANDE, André. Vocabulário técnico e crítico de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1999; e também JACOB, André (dir.). Enciclopédie philosophique universelle. Paris: Presses Universitaires de France, s/data. No Brasil, MARTON, Scarlett Z. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos. São paulo: Brasiliense, 1990, cap. VI.

Em outras palavras, o perspectivismo, ao invés de procurar alguma forma de acesso mais direto à realidade objetiva tentando eliminar os filtros filosóficos, se apropria deles, ou mais precisamente dos diferentes pontos de vista gerados por eles, como instrumentos pelos quais procura responder ao problema, utilizando-se da comparação entre as diferentes perspectivas. A partir daí, é possível pensar inúmeras variações do perspectivismo segundo o modo como se lida com essas perspectivas, ao compará-las. Em Nietzsche, por exemplo, há um critério de avaliação segundo o qual se valoriza a perspectiva mais abrangente[27], aquela capaz de explicar o mesmo que as outras e ir ainda mais longe.

25. Para responder à questão quanto ao terceiro termo que compõe a tese desta pesquisa, o que constitui, enfim, o alegado "ceticismo" em Proudhon? A tese afirma que a própria base do perspectivismo, no autor, é considerada por ele à maneira cética. O que significa isto?

O ceticismo, em filosofia, corresponde de fato em larga medida ao já mencionado significado etimológico da palavra "ceticismo". Sua origem está na palavra grega *skepsis*, que significa investigação. A formulação *skepticismo* significa então, literalmente, investigacionismo. O ceticismo, ou investigacionismo, é uma escola filosófica com uma tradição histórica que se manteve bastante consistente e fiel a esse sentido desde suas origens, na antiguidade, até os dias de hoje. Seus princípios consistem, fundamentalmente, em uma defesa radical do próprio processo de reflexão e da mobilização do pensamento nesse processo, sob a forma de uma dúvida ou questionamento incessante, em detrimento dos possíveis resultados ou respostas encontrados — resultados ou respostas em que esse processo ou parte dele estacionaria, deixaria de mover-se; ou em outras palavras, deixaria de exercer questionamentos, encerrando em alguma medida a investigação.

Mas esse investigacionismo se pretende, além disto, uma forma radical de *antidogmatismo*, atuando preferencialmente como uma crítica à pretensão dos filósofos a um saber de algum modo superior aos pequenos saberes práticos e simples do dia-a-dia, em que não se costumam defender teses acerca da verdade. Toda e qualquer afirmação de

27 Cf. MARTON, Scarlett Z, mesmo livro e capítulo referidos acima.

caráter tético, toda e qualquer afirmação que se pretenda propor como dotada de algum grau de verdade — portanto como tese neste sentido — é considerada pelos céticos como "dogma". E os céticos pretendem, de sua parte, não dogmatizar, não formular teses, pautando-se apenas em *procedimentos* aos quais se habituaram.

Em vista disto, a tradição cética desenvolveu, no decorrer de sua história, contrapontos que visam evitar que esse mesmo mobilismo intelectual seja conduzido ele próprio à maneira de uma tese, do mesmo modo como se conduzem as formulações dogmáticas portanto, ou assumindo papel similar ao de uma tese. Desenvolveu também meios para fazer frente, quando necessário, mesmo ao possível dogmatismo ingenuamente inscrito — por exemplo, sob a forma de rígidos pressupostos no próprio senso comum e na própria vida prática diária, com relação aos quais permaneceu, no entanto, sempre propenso a uma posição mais favorável do que com relação ao dogmatismo filosófico, teórico e especulativo em geral, que se mostra um dogmatismo mais profundamente deliberado.

26. Colocada como um dos termos em que se articula e se formula a tese desta pesquisa — como uma "base cética" que estaria presente no perspectivismo de Proudhon — a noção de ceticismo exprime, em conjunto com o resto da formulação, a idéia de que a resposta de Proudhon ao problema dos filtros filosóficos não é puramente relativista, mas um relativismo (perspectivista) fortemente marcado por esse investigacionismo, caracterizado à maneira da tradição cética de filosofia; ou, examinando isso de outro ângulo, a resposta de Proudhon se apresesenta como um ceticismo moderado por formulações relativistas.

O que se formula e defende aqui pode então ser compreendido, em sua unidade, como uma articulação íntima entre essas três afirmações: 1ª) um "filtro" de acesso a um objeto de conhecimento, com todo o caráter problemático que qualquer filtro de acesso apresenta em termos filosóficos, pode ser compreendido como o foco de origem de uma perspectiva (personalizada) pela qual se aborda o objeto; 2ª) Proudhon responde ao problema dos filtros filosóficos concebendo uma teoria do conhecimento e um método que são de caráter perspectivista, isto é, que trabalham com a consideração e comparação de diferentes perspectivas ou pontos de vista possíveis sobre o mesmo objeto; e 3ª) no

caso de Proudhon, esse objeto, que é a base sobre a qual se erguem as diferentes perspectivas de exame, não está simplesmente dado para depois ser examinado sob essas diversas perspectivas, mas apresentado ele próprio — em conformidade com a postura cética ou pelo menos com uma versão moderada do ceticismo, mas nem por isso menos característica dessa escola de filosofia — como objeto de uma busca incessante e que, a rigor, não deve ser jamais encerrada de modo definitivo.

Neste sentido, pode-se constatar facilmente que Proudhon apresenta mais elementos para o constante questionamento de verdades do que de fato para o estabelecimento delas. Isso, ao fim e ao cabo, atribui à teoria do conhecimento e ao método de Proudhon, com toda a sua formulação perspectivista, a feição de um imenso instrumental cético para a mobilização antidogmática do pensamento, muito mais do que a de um meio para o pretenso acúmulo de informações e conhecimentos, ou mesmo para a aproximação progressiva rumo a uma verdade concebida como horizonte ideal.

A formulação do problema dos filtros filosóficos figura como um pressuposto implicado na primeira das três afirmações componentes da tese apresentadas no parágrafo acima, e não como uma segunda tese. Portanto, a expressão “problema dos filtros filosóficos” não indica propriamente um ponto de defesa, carente de argumentos. Trata-se de um ponto de partida. O problema aliás aparece formulado já pelo próprio Proudhon, apenas de maneira diferente. A reformulação do problema de Proudhon em termos de “filtros filosóficos” não é grande.

Além disso — o que é mais importante — a reformulação não é grande. O próprio diálogo com o texto de Proudhon examinado conduz, desde o início da leitura, a colocar em jogo essas questões, relativas aos contornos da atividade filosófica e aos seus diferenciais em comparação com a atividade científica (como também em comparação com a atividade religiosa), e a considerar a discussão dessas questões como o próprio terreno do qual ele extrái sua teoria do conhecimento e seu método. Assim, ao discutir as formulações de Proudhon e posicionar-se em relação a elas, o pesquisador, procurando refletir com alguma autonomia, não poderia deixar de confrontá-las com as suas próprias formulações nesse mesmo sentido, e utilizou-se então de uma terminologia que ressalta algo que lhe desperta particular interesse, entre as questões implicadas no problema: a

questão do que ocorre a uma subjetividade particular[28] — individual ou coletiva — em suas *fronteiras* com um objeto de conhecimento. Isto — esse interesse mais específico, no interior do problema, pela *fronteira* considerada pelo lado subjetivo — é o se que exprime na palavra "filtros", introduzida na reformulação do problema.

27. Esclarecidos os termos que compõem a tese, bem como a unidade e coesão da tese composta por esses termos, quais as dificuldades a serem enfrentadas, e que tipo de argumentação determinam?

Embora complementem-se uns aos outros formando uma tese una e coesa, os termos que a compõem são heterogêneos uns em relação aos outros no que diz respeito a isto, e não exigem todos eles o mesmo tipo e grau de defesa argumentativa por parte do pesquisador, ponto cujo esclarecimento já antecipa algumas informações importantes.

Em vista do modo como eles se apresentam nos próprios textos proudhonianos, que tipo e grau de defesa argumentativa, então, é exigido desta pesquisa em cada um dos termos que compõem a tese?

28. O problema dos filtros filosóficos, conforme já dito, não é propriamente um ponto de defesa e não exige argumentação, mas apenas esclarecimentos.

O perspectivismo e o ceticismo exigem o mesmo tipo de argumentação: trata-se de demonstrar a presença desses dois posicionamentos combinados nas formulações de Proudhon em resposta ao problema dos filtros filosóficos. Mas exigem essa argumentação em graus diferentes, porque o perspectivismo é muito facilmente demonstrável nele, mas o ceticismo não. Mais uma vez, cabe responder então a essas questões uma por uma.

A detecção dos traços de ceticismo no pensamento de Proudhon, e em particular naquilo que ele coloca como base de exame em seu perspectivismo, é o ponto mais controverso e o que deve exigir maior argumentação, por uma razão bastante precisa: o próprio Proudhon recorre com com muita freqüência, e em termos bastante passionais — diria-se até que obsessivamente — a menções explícitas ao "ceticismo". E ocorre que

---

28 A questão diz respeito às atividades do pesquisador enquanto professor de filosofia no ensino universitário, atividades desempenhadas com paixão crescente já há quase oito anos, e cujos interesses têm sempre conduzido direta ou indiretamente as suas pesquisas a algum ponto de contato com questões educacionais.

essas menções acompanham quase sempre um declarado posicionamento *contra* o ceticismo, de modo que o que se está demonstrando, nesta tese, se demonstra em certa medida *apesar* das afirmações explícitas do próprio Proudhon. *Malgré lui* — se diria em sua língua.

29. A tese, em suma, é a de que Proudhon, ele próprio, responde ao *problema dos filtros filosóficos* com um método epistemológico que combina relativismo perspectivista e ceticismo — apesar de não se pretender cético. O ceticismo proudhoniano, se esta pesquisa está certa em afirmá-lo, é moderado, mas nem por isso deixa de ser bastante consistente caracterizá-lo como ceticismo. A pesquisa se propõe a esclarecer os pensamentos de Proudhon com relação a isto, evidenciando em seus textos a presença da referida resposta cético-relativista a esse problema.

4. Autores envolvidos por Proudhon na discussão de seu problema

30. Um ponto para o qual é preciso atentar é o fato de que, em Proudhon, teoria e método de conhecimento, que são o objeto da presente pesquisa, valem igualmente para a ciência e para a formação e o desenvolvimento intelectual de uma sociedade ou de um indivíduo, de modo que para ele não há ruptura entre filosofia da ciência e filosofia da educação[29]. A pesquisa então traz à tona o confronto, colocado em cena por ele, entre o ensino acadêmico de filosofia na França naquele contexto histórico, e o seu autodidatismo declaradamente anti-acadêmico.

A filosofia acadêmica francesa, na época, é marcada, conforme já dito, pela corrente eclética de seu contemporâneo Victor Cousin. Cousin é uma figura de importância nos órgãos governamentais responsáveis pelas diretrizes da educação na França de então, mas essa filosofia concorre com a de um outro contemporâneo e conterrâneo de Proudhon, Augusto Comte, cuja corrente positivista, em contraste com o ecletismo cousiniano, exerce crescente influência no campo científico, promovendo um

29 Essa proximidade entre a educação e outros campos de produção e circulação de conhecimentos está entre os pontos que tornaram o estudo Proudhon uma opção atraente para o realizador desta pesquisa.

movimento histórico que tende a valorizar a ruptura entre filosofia e ciência — e, como decorrência, embora não seja este o propósito de Comte, a promover também um distanciamento crescente entre a esfera da educação e a da produção científica. Das duas esferas esta última ainda é, na época, justamente a mais aberta ao exame da realidade social. Proudhon luta contra essa ruptura e esse distanciamento, e se opõe às duas correntes, tanto a positivista quanto a eclética, sem deixar de assimilar em suas formulações alguns elementos de cada uma delas, especialmente da primeira.

Sua resposta ao problema dos filtros filosóficos encontra-se justamente no centro dessa luta, porque esse problema — formulado por Proudhon de outro modo, e não exatamente nos termos em que é formulado nesta pesquisa — acaba por traduzir para ele o que há de mais importante a ser considerado no referido conflito entre o ecletismo acadêmico e filosófico de Cousin e o positivismo científico comteano: a questão da validade e do valor dos conhecimentos humanos para a vida prática e corriqueira de cada um.

31. Cousin e Comte são enfrentados por Proudhon na qualidade de representantes — e em certa medida deturpadores — de outros dois grandes vultos intelectuais: respectivamente, o idealista Hegel e o assim chamado "socialista utópico" Saint-Simon. Ao enfrentá-los, Proudhon enfrenta também em alguma medida esses dois vultos. Mas ao mesmo tempo, por outro lado, corrige Cousin e Comte como se retomasse algo do que julga ter sido deturpado de Hegel e Saint-Simon pelo ecletismo e pelo positivismo. De Hegel, na verdade, retoma pouco. De Saint-Simon, um pouco mais. Mas ao fim e ao cabo, não cabe considerá-lo nem saint-simoniano nem hegeliano. Mais do que uma retomada, portanto trata-se de uma crítica ao sentido específico que Cousin e Comte escolheram dar às suas leituras de Hegel e Saint-Simon, uma crítica ao específico deslocamento de relevâncias que, mediante seus filtros particulares, escolheram operar nesses autores. Fosse outro o deslocamento, talvez escapasse aos ataques proudhonianos.

32. Proudhon realiza esse enfrentamento crítico em torno do que chama de "o problema da certeza", ou "do critério de certeza" — problema que o preocupa constantemente e reaparece mencionado em passagens espalhadas por diversas de suas obras ao longo da vida — e o faz mobilizando também a referência a outros autores,

especialmente o socialista utópico Fourier e os filósofos Kant e Hume. O problema recebe dele um tratamento concentrado acima de tudo em duas obras: *Da criação da ordem na humanidade ou Princípios de organização política* (1843) e *Filosofia do progresso* (1852). Em cada uma dessas obras, opera uma drástica reformulação crítica de um conceito comteano fundamental, sem com isto encaminhar-se para o ecletismo.

Quanto a Kant e Hume, de certo modo opera um retorno do primeiro ao segundo — uma espécie de retorno pós-kantiano a Hume. Retorno "pós-kantiano" porque marcado não apenas pela leitura de Kant, mas também pela de outros pensadores alemães, idealistas ditos "pós-kantianos", que contribuem com o modo como o pensamento kantiano é filtrado por Proudhon.

Nada disto, porém, será aprofundado ou detalhado nesta pesquisa, que deve limitar-se à exposição mais básica das formulações que são diretamente proudhonianas, procurando dar destaque aos aspectos relativistas e céticos dessas formulações. Tais autores figurarão somente como sombras ou reflexos que se projetam sobre Proudhon dando ao seu pensamento certas tonalidades, reconhecíveis pelos estudiosos especializados nessas diferentes filosofias. O que está em foco, de fato e diretamente, são os conceitos e articulações de Proudhon, e se fará apenas — no decorrer dos tópicos 1 a 4 do Capítulo I — um breve e superficial mapeamento, bastante restrito em relação às dezenas e dezenas de nomes sempre mencionados por Proudhon, estabelecendo quais os filósofos com os quais ele trava maior diálogo especificamente no que diz respeito à formulação de seu método em 1843, que é o momento principalmente focalizado nesse processo de formulação; e deixando de lado inclusive uma série de outros que entrariam necessariamente em cena se considerado também o livro metodológico-epistemológico de 1852, *Filosofia do progresso.* De todas essas ausências, note-se desde já, há uma que chama a atenção: a do socialista utópico Charles Fourier, pois Proudhon faz longas menções a ele no próprio *Da criação da ordem na humanidade*. Ocorre que nessas menções, Proudhon curiosamente não aponta de fato as mais fortes influências fourierianas em seu pensamento, e nem mesmo explicita o papel que desempenham no caso específico de seu método. Apenas elogia Fourier como primeiro a vislumbrar a noção de "série" com olhar metodológico, esclarecendo por outro lado que Fourier tem

pouco ou nada a oferecer neste sentido além da própria noção de "série", e trabalhada sem detalhamento. Sabe-se no entanto que a influência de fourier é maior do que isto, e será assinalada[30].

33. Pode-se dizer que a desatenção às referências de Proudhon a outros filósofos constituem, de todas, uma das lacunas mais prejudiciais à compreensão de seu método, nos estudos realizados a seu respeito até o momento, e a presente pesquisa pretende sim esboçar um movimento claro no sentido de saná-la. Mas a lacuna é muito grande, e esse movimento ainda está longe de ser o direto exame dessas relações, porque além de grande, ela deriva de uma outra lacuna: a desconsideração de Proudhon como filósofo não resulta da ignorância em relação a esses diálogos seus com a comunidade os filósofos de diferentes épocas, e sim o contrário. Não se dá atenção a esses interlocutores no estudo de Proudhon, porque não se julga que ele seja de fato filósofo, de modo que ele não tem despertado a atenção de estudiosos que se interessam por tais autores e que conhecem o *métier* dos mesmos.

Decerto se poderia resolver a dificuldade fazendo um levantamento rigoroso e refletido desses diálogos, de modo que a face filosófica de sua produção pudesse emergir em conjunto com essa rede de interlocuções. Mas são muitos os interlocutores, seria preciso não uma, e sim muitas diferentes teses de doutoramento complementando-se para percorrer esse caminho.

Além disto, o repúdio do próprio Proudhon a esse tipo de estudo "de autor", mais adequado ao proposto em sua época pelo academicismo dos filósofos ecléticos, acaba por tornar toda a sua extensa produção intelectual permeada a cada passo por muitas dificuldades neste sentido — propositalmente plantadas em sua obra pelo próprio Proudhon, inclusive. Alusões indiretas sem sequer a menção aos nomes dos filósofos aludidos, por exemplo — conforme o que se verá[31], referente a Kant e Hume — às vezes chegam a pesar tanto quanto suas passagens de análise direta e explícita de uma filosofia.

30 Cf. Capítulo I, Tópico 1, Sub-tópico A.
31 Cf. Capítulo I, Tópico 1, Sub-tópico B: *Nas vizinhanças de Kant e Hume*.

Proudhon não quer ser estudado à maneira acadêmica. É claro que tal rede dialógica enlaçando-o com outros filósofos está presente e não poderia deixar de estar, em suas reflexões filosóficas, mas mesmo assim ele prefere que seus textos sirvam para o leitor diretamente como instrumentos para a reflexão sobre os acontecimentos ao seu redor, e trata então de desviar-se das condições que poderiam transformar esses textos, de provocativos exames dos acontecimentos, em peças de leitura e apreciação acadêmica, com reflexões cujos níveis mais profundos seriam acessíveis, no limite, apenas para a comunidade filosófica.

Nas condições históricas atuais, entretanto, e sendo Proudhon um autor desconhecido, esse tipo de estudo acerca de sua obra passa a ser importante, porque fornece referenciais para que seus pensamentos, melhor compreendidos, possam ser depois simplificados e difundidos com distorções menos graves, e tornarem-se ao menos acessíveis para a população.

A cultura filosófica brasileira, marcada por uma clara herança francesa, mantém até hoje, e bastante vivas — e nem sempre percebidas com clareza nos meios acadêmicos — algumas marcas historicamente herdadas da discussão entre ecléticos e positivistas empreendida no país de Proudhon no século XIX, e é da convicção do presente pesquisador que aclarar o posicionamento polêmico e agressivo do autor nesta questão, em seu contexto, examinando por dentro suas formulações metodológicas para que se possa melhor avaliá-las, pode ser de grande utilidade não apenas para futuros estudos proudhonianos, mas também para a reflexão acerca da cultura filosófica brasileira e do melhor rumo que se pode procurar dar a ela daqui para o futuro.

I - PROUDHON FILÓSOFO

1. Alguns interlocutores privilegiados por Proudhon no campo da filosofia.

A) IDEALISMO ALEMÃO À FRANCESA?

34. A certa altura, na carreira intelectual de Proudhon, ele se vê habitualmente reconhecido, entre os estudiosos socialistas, tanto franceses quanto alemães, como "o mais alemão dos franceses", em vista da linguagem por vezes bem mais abstrata que faz

parte de seu estilo, e pelo que esses leitores julgam detectar em seus textos como um constante diálogo indireto com os pensadores do idealismo alemão. O elo mais comum que eles costumam observar em Proudhon, nesse diálogo indireto, é com Hegel.

Mas os socialistas alemães de extrato hegeliano, atribuindo ao diálogo especificamente com Hegel uma importância muito maior, tendem a compreender isto não propriamente como um diálogo, e sim como um *hegelianismo* de Proudhon, e abordando-o sob este ângulo, mostram-se cada vez mais exigentes quanto a uma suposta fidelidade que Proudhon deveria ao pensamento hegeliano original, quando Proudhon, no mesmo passo, mostra-se justamente cada vez mais distante de Hegel, bem como aliás de qualquer outro idealista alemão.

Como muito do olhar lançado por esses leitores hegelianos sobre Proudhon permanece até hoje, é preciso esclarecer alguns pontos: primeiro, Proudhon jamais pretendeu, em qualquer momento de sua vida, ser fiel a nenhum autor além de si mesmo, e em seus textos sempre procura deixar isto muito claro; e segundo, jamais se pretendeu "idealista", embora talvez já não coloque isto em termos tão claros. Dependendo do aspecto de sua obra ao qual se refere, se diz ora "empirista", ora "realista", ora "ideo-realista", mas cada um desses termos é usado por Proudhon de uma maneira que lhe é peculiar e que nem sempre coincide com o uso normal que se faz deles.

35. "Empirista", "realista", "ideo-realista" — o que significam então essas nomenclaturas, para Proudhon? O "empirismo" proudhoniano consiste por um lado em *experimentalismo* que deve ser compreendido em sentido prático, bem mais do que em sentido sensorial, pois ele entende por conhecimento "empírico" aquele obtido mediante a interação prática com o objeto de conhecimento, interação que inclui a *atividade sensorial*, mas não se limita a ela; e os dados colhidos por tal experiência também não são de caráter estritamente sensorial, mas caberiam talvez no termo "intuição" tal como compreendido filosoficamente, isto é, como apreensão imediata e, considerada exclusivamente em si mesma, evidente — mas seria preciso então considerar sob este termo *indiferentemente e indistintamente* intuições sensoriais e intuições intelectuais.

36. A noção proudhoniana de "realismo" é, basicamente, a de uma defesa da noção de que o "real" é o próprio campo fenomênico. Proudhon utiliza muito a expressão "fenômeno", tendo-o extraído de suas leituras de Kant, mas o reformula em um sentido que se aproxima bem mais do sentido de *pródela* (aparência)[32] do ceticismo pirrônico; no entanto, também não coincide com ele — o preciso conceito proudhoniano de fenômeno será esclarecido mais adiante[33] —, cabendo acentuar aqui que, para Proudhon o fenômeno ocorre à mente do sujeito psicológico, individual *ou coletivo*[34], e que há *graus* de fenomenicidade, o fenômeno pode ser *mais presente* ou menos para o sujeito, sendo que o mesmo fenômeno pode variar de grau.

37. Mas o termo "realismo", além disto, tem quase sempre, para Proudhon, o sentido de uma *oposição ao romantismo filosófico.* O realismo fenomênico e psicológico de Proudhon é, portanto, um realismo *anti-romântico*, e é *anti-romântico* principalmente porque, opondo-se à valorização do "absoluto" e à crítica das aparências por parte dos filósofos românticos, considera que o fenômeno é mais presente, tem maior fenomenicidade e portanto maior realidade, na medida em que mais *nega o absoluto*. O fenômeno, segundo Proudhon, se constrói por essa negação, ele é a própria negação, ou dissolução, do absoluto — ou mais precisamente, o absoluto é a negação do fenômeno, e ser "realista" significa mover-se *contra* os supostos absolutos no sentido de reafirmar e realizar o campo fenomênico, sob a suposição de que a realização completa do campo fenomênico anularia e faria desaparecer a suposição de qualquer "absoluto".

38. O termo "ideo-realismo" — extraído de Fichte, mas que pouco ou nada tem a ver com a formulação original fichteana — apresenta, em Proudhon, triplo sentido. Por um lado, refere-se à consideração de que as idéias têm realidade própria no interior do campo fenomênico, sendo elas próprias fenômenos à maneira de quaisquer outros. Por

---

32 *Pródela* é tudo aquilo que "aparece" ou "ocorre" à mente do sujeito individual, independentemente do caráter sensível ou intelectual dessa ocorrência ou "aparência", ou de ser "real" ou "ilusório", e independentemente também de qualquer afirmação de um *ádela*, isto é, de algo *inaparente* — a maneira de um ser ou substância que seria real em si mesmo, por exemplo — a dar sustentação a essa aparência. Cf. SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of pyrrhonism.** London: Harvard University Press, 2000, vol 1, p. 15 (Edição bilíngüe, acompanhada do original em grego). Cf. também PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. Sobre o que aparece. In: **Vida comum e ceticismo.** São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 166-212.

33 Cf. Tópico 2, sub-tópico A do Capítulo 2 desta pesquisa.

34 Há, para Proudhon, um sujeito *coletivo* dotado de psicologia própria.

outro lado, à consideração de que, sendo fenômenos de um tipo muito particular, podem além disso representar outros fenômenos, e assim fazerem-se "realistas", isto é, dotadas de um sentido que aponta para o real, além de em si mesma já serem reais enquanto idéias.

Ou podem pelo contrário constituir-se apenas como realidades em si mesmas, enquanto puras idéias sem referência a nenhuma outra realidade fenomênica, e neste caso, apresentam um grau de realidade diminuído — "ideo-realismo" seria então, neste caso, a defesa da primeira dessas condições e a oposição à segunda, no sentido de uma luta contra as idéias que não têm referências reais e fenomênicas; sendo que o apego a idéias sem referência caracteriza o que Proudhon chama, em oposição ao "ideo-realismo", de "ideomania"[35]. E finalmente, "ideo-realismo" refere-se também à *hipótese* — segundo Proudhon a ser sempre e incessantemente submetida a novos exames — de que certas idéias encontrem alguma referência extra-fenomênica, isto é, algo que rompa com a sua própria concepção da realidade como necessariamente fenomênica e apresente realidade em si mesmo.

39. Colocados os termos com que o próprio Proudhon costuma definir seu posicionamento, torna-se claro que não se trata de algo como um "idealismo alemão à francesa", porque não se trata de um idealismo — a menos que se subverta a própria noção proudhoniana de "idéia" para compreender todo o campo fenomênico, tal como concebido por ele, como algo que o caracterizaria como "idealista". Um idealismo psicologista, talvez? Mas o subjetivismo psicologista envolvido nessa concepção parece figurar, para Proudhon, sobretudo como um dispositivo de defesa contra possíveis deslizamentos da simples aquiescência perceptiva com relação às aparências (ou fenômenos) para a afirmação dogmática do aparente tal como aparece. É neste sentido, também, que se parece colocar a consideração, por parte de Proudhon, da hipótese, por assim dizer autocrítica, de uma realidade extra-fenomênica.

---

35 Cf BANCAL, Jean. *Proudhon, pluralismo e autogestão - os fundamentos.* Brasília: Novos Tempos, 1984, p. 87.

40. O raciocínio de Proudhon parece se desenvolver como que por um sistema de contrapesos que, lançados ora de um lado, ora de outro, iriam lhe garantindo evitar precipitações dogmáticas em alguma dessas direções. Seja como for, percebe-se que procurar caracterizá-lo como seguidor de alguma linha de pensamento já existente em sua época, por exemplo no campo do idealismo alemão, reduz a compreensão de sua filosofia, mais do que a enriquece. Podem-se por outro lado estabelecer os seus diálogos, diretos ou indiretos, nesse campo — mas o diálogo com Hegel, neste caso, tende a perder para o diálogo com outros autores, sobretudo Kant.

Não se trata de modo algum, portanto, de um "hegeliano" infiel ou incompetente em suas leituras de Hegel — acusação bastante habitual, sob a alegação de que Proudhon, pobre e com pouca escolaridade, não conseguiu aprender alemão. Além disto, seu diálogo com Hegel é mais conflituoso do que harmônico. Proudhon lê com boa fluência o latim, o hebraico e o grego, tendo aprendido essas línguas sozinho — coisa que por si só já faz pensar melhor a respeito de tais acusações, freqüentes entre socialistas alemães da época, e até hoje entre os comentadores de linhagem marxista.

Acrescente-se que é um estudioso obcecado e apresenta sempre grande interesse por questões de filologia e história das línguas — e o que se afigura mais provável, então, é que não se trate propriamente de uma deficiência: tudo indica que ele simplesmente não se interessou muito por estudar uma língua tão difícil como o alemão, porque a motivação não lhe parecia suficiente.

41. Mas os hegelianos e marxistas estão certos quanto a um ponto: apesar de tudo isso, não deixa de haver de fato alguma proximidade entre o pensamento proudhoniano e o de Hegel, coisa que não pode ser ignorada. A filosofia de Hegel não é totalmente indiferente para Proudhon — sobretudo, aliás, precisamente porque ela representa uma possível ponte com aliados na Alemanha, na luta por um socialismo liberto das amarras do pensamento cristão.

42. O centro das controvérsias a respeito está no fato de que Proudhon se utiliza bastante de uma linguagem que, embora tenha longa história na filosofia, para os leitores de sua época remete incontornavelmente a Hegel, ou mais precisamente à terminologia dos hegelianos de então, e Proudhon sabe disto. Examina os desenvolvimentos históricos

a partir de uma dinâmica que parece[36] constituída por três fases, às quais chama de "tese", "antítese" e "síntese"[37], e batiza isto de "dialética": estas são, por assim dizer, marcas registradas do hegelianismo — e como se já não bastasse, ocasionalmente Proudhon chega até a referir-se a si mesmo como influenciado por Hegel. Diante de tais evidências, como esquivar-se da idéia de que era, ou pretendia ser, um hegeliano — e portanto como esquivar-se de avaliá-lo em função disto? —

43. Sem entrar no mérito da questão, a assim chamada "dialética" de Proudhon, tal como exposta em 1843, se é mesmo uma dialética — e embora não venha ao caso, vale notar que o autor desta pesquisa é propenso a considerar que *sim* — exige a consideração de que a dialética *não é* algo que se deva atribuir exclusivamente à ortodoxia hegeliano-marxista que se estabeleceu entre os dialéticos das gerações seguintes, e considerá-la enquanto desenvolvimento histórico mais amplo, gradual em não-linear, legitimando o caráter efetivamente dialético de todo um leque de variantes e também de formulações anteriores à de Hegel. Dentro deste quadro mais amplo, a dialética proudhoniana, então teria de ser considerada extremamente *heterodoxa* em relação à já mencionada ortodoxia hegeliano-marxista.

Uma tal compreensão teria a vantagem de acomodar tanto as referidas evidências, como as também evidentes e aparentemente contraditórias recusas explícitas do pensamento hegeliano por Proudhon, na verdade realizadas em passagens bem mais extensas e de maior importância na lógica de seu pensamento — a rigor deve-se dizer passagens não meramente retóricas — que curiosamente não costumam ser trazidas à consideração por esses comentadores, senão para demonstrar o que seriam "erros" de Proudhon em relação a Hegel. De fato, o caráter retórico das passagens que costumam ser escolhidas não é tão óbvio, mas a *desimportância* da maior parte dessas passagens na economia geral de seus textos, é.

---

36 Proudhon as apresenta de fato como três fases. A terminologia e diversos outros elementos no texto e na vida política de Proudhon — mais precisamente seu diálogo com os jovens hegelianos alemães — sugerem ser uma aplicação das três fases da dialética hegeliana, mas o modo como Proudhon faz constituir-se a terceira sugere, sob diversos aspectos, mais um equilíbrio entre as duas primeiras fases ainda coexistentes do que propriamente uma terceira diferente de ambas.

37 Tal terminologia, em voga entre os jovens hegelianos alemães da época, ajuda a produzir a aparência de hegelianismo na dialética proudhoniana (cf. nota acima).

44. Ademais, a coisa tem se passado, habitualmente, do seguinte modo: o comentador recolhe uma ou mais passagens em que Proudhon rejeita explicitamente, e com argumentos, a filosofia de Hegel; com base nessas passagens, acusa distorções na leitura de Hegel por Proudhon, e a partir daí, *se esquece de que se trata de uma rejeição a Hegel, e passa a acusar Proudhon de ser um mau seguidor da filosofia hegeliana.* O agravante é que geralmente ocorre em artigos ou livros dedicados especificamente — ou pelo menos pretensamente — ao estudo do pensamento proudhoniano, e não do pensamento hegeliano ou marxiano.

Nos melhores casos, há o cuidado de acusá-lo de ser não um *mau hegeliano*, mas um *mau leitor* de Hegel. Isto sim, constitui uma possibilidade defensável, mas somente a partir de um estudo comparativo e diferencial *das duas linhas de pensamento*. E mesmo nestes casos, não costuma haver qualquer esforço no sentido de compreender a dialética própria a Proudhon em suas articulações com o conjunto de seu pensamento, para examinar de onde emergem as tais críticas *errôneas* que Proudhon faz a Hegel, e qual o seu verdadeiro sentido. Coloque-se então desde já com clareza: são críticas completa e propositalmente *externas* a Hegel — e não se pretendem ou se dizem ou se dão a entender como críticas internas, tal como tem ocorrido entre quase todos os comentadores que o comparam a Hegel. Elas partem quase por completo e assumidamente das concepções articuladas por Proudhon em sua concepção do processo histórico de desenvolvimento da capacidade cognitiva humana[38], e de sua teoria serial, na qual pretende que esse processo culmine.

A filosofia de Hegel, nesse percurso, é comentada por Proudhon sem grande alarde, em meio às de diversos outros pensadores — por exemplo a de Ampère, à qual ele dá um pouco mais de atenção, e que hoje é desconhecidíssima apesar de seu renome como cientista no campo do eletromagnetismo. Proudhon situa Hegel, Ampère e outros, entre os que teriam desenvolvido, cada qual, o que ele chama de uma "*série*" teórica particular com aplicações de grande abrangência — mas as preocupações de Proudhon pretendem estar em outra parte, em outro nível, porque sua teoria reflete sobre *o próprio processo de desenvolvimento histórico e de construção, espontânea ou deliberada,* de

---

38 Cf. Tópico 5: *O diferencial de Proudhon,* neste mesmo capítulo.

“séries” particulares nas suas mais variadas formas e aplicações — por exemplo como estas. Em outras palavras, não há como pretender compreender o que Proudhon diz de Hegel sem compreender o que ele entende por “série” — que é o que sera objeto do Capítulo II desta pesquisa.

45. O exame mais detido das relações entre Proudhon e Hegel, em conformidade com a proposta desta pesquisa, não será realizado, mas apenas indicado, a seguir, o suficiente para oferecer algum norte para futuros estudos mais cuidadosos. As passagens citadas foram todas colhidas em *Da criação da ordem na humanidade*[39], e se procurará sobretudo dar voz ao próprio Proudhon, apontando caminhos para que o leitor acaso interessado possa por si mesmo, com base na exposição resumida da Teoria Serial mais adiante[40] extrair delas sua compreensão do que Proudhon vê em Hegel.

Segundo Proudhon, Hegel “generalizou” uma “idéia engenhosa” de Kant, a de um engendramento entre as categorias kantianas:

> 210. (...) Kant, tendo dividido os conceitos em quatro famílias compostas, cada uma, de três categorias, mostrou que essas categorias se engendravam, por assim dizer, uma à outra, sendo constantemente a segunda a antítese ou a oposta da primeira, e a terceira procedia das outras duas por uma espécie de composição.

	Tese	Antítese	Síntese
Quantidade	Unidade	Pluralidade	Totalidade
Qualidade	Afirmação	Negação	Limitação
Relação	Inerência	Dependência	Reciprocidade
Modalidade	Possibilidade	Existência	Necessidade

(PROUDHON, 2000)

A generalização engenhosa de Hegel resultou no seguinte:

> (...) O mundo, o Universo-Deus, segundo ele, se desenvolve em três momentos consecutivos que formam entre si os termos e o período da eterna evolução. Eu, Não-Eu, Absoluto.[41]

39 PROUDHON, Pierre-Joseph. De la création de l’ordre dans l’humanité. Antony: Tops/Trinquier, 2000, p. 164. Tradução para o português de J. Borba (especificamente para esta pesquisa).

40 Do último tópico deste Capítulo até o final do Capítulo II da presente pesquisa.

41 Idem (seq. da cit. anterior).

A citação acima está, por assim dizer, ainda franqueada ao exame dos críticos como uma leitura que talvez se pretenda em alguma medida "interna" a Hegel, pois ainda não apresenta, ou ao menos não parece apresentar à primeira vista, nenhum elemento que possa ser encontrado na filosofia proudhoniana do próprio Proudhon. A seqüência, por outro lado, já é dominada pela projeção dessa filosofia sobre Hegel:

> Esta é uma vasta classificação da natureza e das idéias em três grandes séries, subdivididas por três até aonde a imaginação possa alcançar. Ciências naturais, moral, política, jurisprudência, tudo entra nela: as séries se sucedem e encadeiam com arte maravilhosa: os termos estão tão bem escolhidos e dispostos de tal modo, que sua aproximação é uma demonstração e parece pintar a verdade ante nossos olhos. O gênio do homem não havia feito jamais um esforço tão prodigioso.[42]

46. Reduzir a dialética hegeliana a "uma vasta classificação" é sem dúvida uma simplificação enormemente distorsiva, mas a palavra "séries" já está presente aí, e ocorre que Proudhon considera todo e qualquer pensamento redutível em última instância a um sistema de signos, e todo signo, como sendo necessariamente e incontornavelmente a fixação, em um plano abstrato, de uma generalização — isto é, de uma categoria, um "tipo" — que só tem legitimidade hipotética. Todo ato de nomear o que quer que seja, é portanto, para Proudhon, um ato de classificação, o que se estende ao próprio raciocínio, que se desenvolve, afinal, por meio de signos.

> 302 (...)
>
> Assim, raciocinar é classificar, operação que compreende duas partes distintas: 1º a análise dos termos; 2º a reconstituição de sua relação. Assim como o naturalista diz: O boi rumina, a cabra rumina, o carneiro rumina, o veado, o camelo ruminam, portanto, esses animais formam um grupo ou série que chamo série dos ruminantes; da mesma forma o metafísico, comparando entre si idéias cujo objeto é diverso, agrupa-as em gêneros e espécies, segundo a identidade das relações e do ponto de vista.
>
> (PROUDHON: 2000, p.244)

---

42 Idem.

Para Proudhon de fato nomear e raciocinar — operar com nomes — é classificar, organizar a diversidade segundo "tipos" gerais e abstratos. *Não há lugar para acesso a qualquer realidade que se suponha ultrapassar este plano das abstrações que se reinstaura a cada gesto de nomear ou raciocinar.* Pode-se, quando muito — e *deve-se* — sempre *lutar por essa ultrapassagem,* apesar de irrealizável.

> 359. (...) Como se demonstraria pelas idéias qualquer coisa que não fosse Idéia? A teoria serial parece (...) incompetente: o seu axioma fundamental diz que, fora das leis e das suas combinações, o espírito nada pode conhecer. É por ela, no entanto, que refutaremos o idealismo.
>
> (PROUDHON: 2000, p. 298)

A Teoria Serial pretende oferecer meios para que se possa tornar essas generalizações abstratas e hipotéticas mais úteis, como ferramentas contra o seu próprio véu, nesse movimento jamais completado no sentido de ultrapassá-las. Mas essa maior utilidade buscada não se confunde com a generalidade de sua aplicação. Observe-se bem que a engenhosidade elogiada em Hegel se encontra em outra parte: em ter levado mais adiante algo já presente em Kant: a *dinamização* dessas classes — ou "tipos" — mediante um engendramento entre elas *a partir de suas oposições*. E note-se bem: para Proudhon pouco importa *de quantos* tipos mutuamente engendrados se trata.

Note-se também que Hegel não está sendo colocado como *precursor* privilegiado da Teoria Serial, mas como um formulador qualquer de séries dessa espécie mais engenhosa. Nem mesmo o primeiro formulador que elas encontraram, porque este não foi, segundo ele, nem mesmo Kant, mas o socialista utópico Charles Fourier, que no entanto o fez, com tanto cuidado e meticulosidade quanto, a de quem está delirando e se põe a dizer bobagens. Fourier teria lançado quase por acaso, e com péssimo acompanhamento reflexivo, um passo muito adiante de seu tempo, passo apenas esboçado por Kant, mas com uma meticulosidade e consistência que lhe valeram a larga preferência de Proudhon.

47. Mas o importante a observar é que, se aos olhos de Proudhon Hegel extraiu bem o que deveria extrair de Kant, por outro lado não o fez melhor do que diversos

outros o fizeram, de outras maneiras, de modo que há, neste elogio a Hegel, algo de ironia e de provocação dirigida aos jovens hegelianos do socialismo alemão. A seqüência já não poupa Hegel por sob uma mera ironia, e deixa bem claro o caráter *externo* de sua crítica, conforme as partes destacadas em negrito na citação abaixo, que indicam a presença de uma teoria inteiramente alheia à de Hegel (os destaques, naturalmente, não existem no original):

> 211. O sistema de Hegel voltou a pôr em voga o dogma da Trindade: panteístas, idealistas e materialistas tornaram-se trinitários, e muitas pessoas imaginaram que o mistério cristão ia chegar a ser um axioma de metafísica. **Veremos em seguida que a natureza, quando abarcada em conjunto, se presta tão bem a uma classificação quaternária quanto a uma ternária; e que, se nossa intuição fosse mais compreensiva, se prestaria provavelmente a outras muitas, por conseqüência, que a criação evolutiva de Hegel se reduz à descrição de um ponto de vista escolhido entre mil; e que ainda que essa descrição fosse tão rigorosa e irreprovável como o sistema decimal, a certeza que teria não poderia provar sua realidade exclusiva, do mesmo modo como a certeza absoluta de nosso sistema de numeração não prova que seja exclusivamente ele o sistema seguido pela natureza.** Além disso, o sistema de Hegel valeu ao seu autor graves reprovações: queixavam-se que a sua série não passava, muitas vezes, de um artifício de linguagem em desacordo com os fatos; que a oposição entre o primeiro e o segundo termo nem sempre era suficientemente marcada e que o terceiro não os sintetizava. Estas críticas nada têm que nos possa surpreender: **Hegel, antecipando-se aos fatos em vez de esperar que acontecessem, forçava as suas fórmulas e esquecia que o que pode ser uma lei de conjunto não basta para dar conta dos pormenores. Numa palavra, Hegel tinha-se aprisionado numa série particular, e pretendia explicar com ela a natureza, tão variada nas suas séries como nos seus elementos**.[43]
>
> (PROUDHON, 2000, p. 165)

Muito se critica, como má leitura proudhoniana de Hegel, a acusação de que este desenvolveria sua dialética “antecipando-se aos fatos” quando na verdade pretende expressamente um saber que os acolha *a posteriori*; e de que “forçava suas fórmulas” esquecendo que “uma lei de conjunto não basta para dar conta dos pormenores” quando na verdade trata de ressaltar movimentos de engendramento mútuo dos quais as assim-chamadas (mais tarde, pelos hegelianos) “sínteses” — aliás, mal interpretadas como “leis

43 Tradução para o português de J. Borba (especificamente para esta pesquisa).

de conjunto", resultariam também engendradas, não sendo de modo algum forçadas artificialmente sobre os "pormenores". Em muitos críticos diferentes de Proudhon se podem colher observações como estas — e não só entre os de linhagem hegeliana ou marxista — alguns detendo-se sobre umas, outros sobre outras, mas sempre nesse mesmo sentido de que são *erros*[44]. No decorrer da produção desta pesquisa não se encontrou um, sequer, que tenha observado devidamente a conexão de toda essa sucessão de críticas com o fato de Hegel *se mostrar "aprisionado" a uma única série em particular.*

Está implicado aí o pluralismo metodológico — vale dizer o *perspectivismo* — proudhoniano: no que quer se examine, o conjunto dos pormenores envolvidos, segundo a teoria do conhecimento proudhoniana, permite sempre mais de uma "série" possível, isto é, mais de uma "lei de conjunto" — e o termo "lei", aqui, faz parte dos que Proudhon utiliza para descrever os componentes da série. Entenda-se como *mais de uma possível concepção ordenada desse conjunto.* Por isso é que "uma lei de conjunto" — *uma só* — não basta para dar conta dos pormenores. E como não basta, pretender aplicar sempre uma só e a mesma lei a todo e qualquer configuração com que os pormenores — sejam eles quais forem — se apresentem, isto *é sim*, antecipar-se aos fatos e forçá-la sobre eles, uma vez que se está pretendendo de antemão que eles só se podem mostrar ordenados deste modo.

Pouco importa, no caso, se a ordenação é feita temporalmente *antes* ou *depois* que os fatos ocorrem. Proudhon está falando de antecipação no sentido cognitivo: a fórmula com a qual se aborda os fatos, na filosofia de Hegel, uma vez construída, passa a ser pré-concebida antes mesmo que eles se dêem: trata-se de concebê-los de saída segundo uma série que é e será sempre de três fases sucessivas — três categorias, três expressões lingüísticas, com aquilo de que são os "tipos", isto é, aquilo que pretendem significar — e que, na linha de raciocínio invariável de Hegel, se sucedem necessariamente na mesma ordem e do mesmo modo para exprimir o que pretendem: "*afirmação"*, "*negação"*, "*negação da negação"* — ou, no entender dos hegelianos posteriores (talvez ainda sob efeito da "tipologia" de Kant) "*tese", "antítese"*, "síntese".

44 Leia-se, por exemplo, o que escrevem sobre Proudhon e Hegel Armand Cuvillier ou, no Brasil, Djacir Menezes.

Segundo Proudhon, ocorre que “a natureza” — entenda-se tudo aquilo que se dá para a cognição humana como algo dotado de algum movimento *espontâneo*, ou desenvolvimento característico, que lhe é próprio, o que para Proudhon inclui grande parte das ações humanas individuais e sociais, portanto também das transformações históricas — a “natureza” sendo “tão variada nas suas séries” (ou estruturações ordenadas igualmente concebíveis a cada conjunto de pormenores que em cada situação se apresenta) “como nos seus elementos” (isto é, na qualidade e quantidade dos próprios pormenores que se apresentam em tais conjuntos), tal natureza, enfim, não pode ser corretamente explicada sempre por uma única e mesma estrutura serial, uma única e mesma estrutura dinâmica de fases sucessivas.

É preciso primeiro captar empiricamente quais as séries — estruturas ordenadas segundo uma dinâmica ou engendramento entre seus pormenores que lhe seja apropriada — que o conjunto de fatos (ou “pormenores”) dado sugere, depois compará-los, e só então, sob critérios que podem ser os mais diversificados, escolher por um deles, que há de variar a cada caso.

48. Ainda segundo Proudhon, finalmente, não se pode e não se *deve* captar a realidade segundo um esquema sempre o mesmo: sua palavra final acerca da dialética hegeliana — lembre-se que palavra do fundador teórico do *anarquismo* — é que a concepção hegeliana da síntese é “governamental”. “O fato de a síntese hegeliana ser “governamental” significa que, propositalmente ou não, ao fim e ao cabo ela pretende *governar* o movimento espontâneo que se dispõe a captar, como que fixando-lhe uma única direção e ignorando alternativas possíveis. E o que está sob a crítica de Proudhon, neste ponto, já é a própria tese de que haja — ou de que seja bom supor que haja — um rigoroso e monolinear *determinismo histórico.* As coisas se passam, segundo Proudhon, um pouco à maneira do que se poderia chamar de uma “profecia auto-realizadora”: a própria concepção da realidade como historicamente monodirecionada, tende a bloquear a visão dos agentes históricos para possíveis alternativas, supondo que existam, findam-se então, em um mesmo golpe, “governadas” por esse monodirecionamento, esperanças mobilizadoras e liberdades.

49. A acusação proudhoniana de que o esquema dialético de Hegel se antecipa aos fatos, como se vê, acompanha a noção de que ele — com péssimas conseqüências — é rígido demais para a acompanhar-lhes a diversidade e *imprevisível* variabilidade, pela pura e simples razão de não se tratar de um recurso disponível para o livre, autônomo e flexível manuseio do seu, por assim dizer, "usuário". Ora, a dialética hegeliana não é, não pretende ser, apenas um instrumento, uma ferramenta nas mãos de um "usuário": pretende exprimir também, simultaneamente, uma dinâmica inscrita na própria realidade. Poderia-se então acusar nesse instrumentalismo proudhoniano algo como um idealismo ainda mais etéreo, mais subjetivizante, menos objetivo, do que aquele que Marx e os seus denunciam em Hegel?

Eis aí uma coisa difícil, porque quanto a este ponto, curiosamente, Proudhon acompanha Hegel: as suas "séries" não estão presentes, segundo ele, apenas como séries de pensamentos que representam o real — porque o próprio real, que é concebido por Proudhon concebido *fenomenicamente*[45] isto é, como realidade de cuja constituição participam indissoluvelmente as próprias concepções humanas que estão nele imersas, também apresenta suas "séries", que só são fenômenos subjetivos na estreita medida em que têm de sê-lo, por serem, justamente, *fenômenos*, e não realidades existentes em si mesmas e sem a participação das concepções humanas.

50. O levantamento da imensa rede de debates que o próprio Proudhon abre, explicitamente, com diferentes pensadores da história da filosofia, à maneira deste debate com Hegel acima apenas esboçado, é de grande importância para situar Proudhon filosoficamente. De grande importância também para compreender muitas formulações suas que, sem isto, parecem extraídas exclusivamente de outros campos de saber, como a nascente sociologia, o direito ou a economia, quando não o são, encontrando também fortes raízes na filosofia, raízes que atribuem novos sentidos a essas formulações.

---

45 A título de antecipação, palavras como "fenômeno", "fenomênico", que em Proudhon são de extração originalmente kantiana, mas apresentam uma formulação extremamente peculiar, de perfil relativista — estão entre as mais recorrentemente utilizadas por Proudhon no conjunto de toda a sua obra. Cf. Capítulo II, Tópico 2, Sub-tópico A.

Mas é preciso sempre delinear muito bem, quando se trata de Proudhon, os limites de uma investigação que busque apenas os seus debates com outros filósofos: em vista da quantidade de autores alemães — e de linguajar difícil ou preocupados com a questão da linguagem em filosofia — aos quais Proudhon sempre faz referência em seus textos, e de sua paradoxal despreocupação com o domínio dessa língua, o que se torna bem claro, na verdade é a pouca importância que ele dá à *recepção* dos textos filosóficos, preferindo a *produção* de reflexões mais diretamente a partir dos objetos de investigação focalizados.

51. Alguns comentadores, especialmente Georges Gurvitch[46], detectam em Proudhon um marcante traço de influência fichteana, o que encontra de fato forte apoio quando se considera as demais fontes pelas quais Proudhon tem acesso ao pensamento de Hegel além de Cousin. Segundo Gurvitch, a fonte mais provável pela qual Proudhon pode ter tido acesso à filosofia de Hegel

> (...) é o *Cours de Psichologie* (t. I, 1832, t. II, 1838) de Ahrens, emigrado alemão, discípulo de Krause, que dava cursos livres no colégio de frança em 1839-1840. No primeiro volume Ahrens expõe detalhadamente a História da filosofia alemã, desde Leibnitz até Hegel e Krause. (GURVITCH, 1987, p. 98)

A princípio, como se vê, Gurvitch esboça um movimento no sentido de apontar uma conexão entre Proudhon e Krause. Mas sendo Krause um filósofo menos conhecido e discípulo de Schelling e de Fichte, e não vendo muito de Schelling chegar de fato a Ahrens, e com ele a Proudhon pela via aberta por Krause[47], Gurvitch acaba por detectar em Fichte a origem maior dos filtros pelos quais Proudhon capta a dialética de Hegel.

> (...) Ahrens declara-se favorável às idéias de Fichte e Krause e ataca Hegel. Foi um admirador e um continuador de Krause. Ora, Ahrens dava, no Colégio de França, cursos livres sobre a filosofia alemã, na época em que Proudhon (1838-1841), titular da Bolsa Suard da Academia de Besançon, freqüentava a Ecole des Arts et Métiers e o Colégio de França.

46 Cf. GURVITCH, Georges. Dialética e sociologia. São Paulo: Vértice, 1987.

47 Schelling rompeu com Krause a certa altura, ao que parece em vista das implicações políticas a que as formulações do discípulo, socialista, carregavam. Em 1831, no ano anterior ao de sua morte, Krause chegou a ser barrado pelo antigo mestre ao tentar lançar um "professorado" em München. Cf. ROMERA VALVERDE, Antonio José. Apontamentos sobre o krausismo espanhol e notas acerca da Filosofia de Krause, inclusive suas ramificações no Brasil. Filosofia. PUCPR, Paraná, Ano XII, nº 11, p. 7-40, Jan.-Jul. 1999, p. 12.

> (...) também o filho de Fichte, Herman Fichte, igualmente professor de filosofia e editor das *Obras póstumas* de seu pai, achou necessário visitar Proudhon, na prisão de Saint-Pélagie, no dia 28 de Agosto de 1851, segundo o testemunho do próprio Proudhon (Correspondência, Vol. IV, p. 92).

Gurvitch passa então a examinar melhor a dialética de Fichte, utilizando os nomes de Fichte e Krause como se seguissem a mesma filosofia (a do primeiro dos dois), e a explorar essa relação de Proudhon com ela. Também Glaucio Veiga[48] assegura que Gurvitch desenvolveu seus estudos sobre o assunto "orientado pela preeminência da matriz fichteana no pensamento de Krause", e "não se demorou, por exemplo, em cotejar cetos conceitos básicos do Krausismo com a filosofia de Schelling" (VEIGA, 1981, p. 116). Veiga procura ressaltar, em contraponto a Gurvitch, a influência schellingueana sobre Krause, mas concorda que, na leitura de Krause,

> Defrontamos um transpersonalismo anti-hierárquico e igualitário — como qualificou Gurvitch o krausismo — de conseqüências mais rigorosas do que o seu inspirador, Fichte. (VEIGA, 1981, p. 118)

O tema da influência fichteana sobre Proudhon já foi bastante explorado, mas em geral mais por pensadores de formação sociológica — como o próprio Gurvitch — do que pelos de formação filosófica, o que no caso de Fichte, por exemplo, às vezes tende a impor certas limitações no aprofundamento da compreensão, apesar de, no caso, a associação com Fichte constituir, ao que tudo indica, um passo certeiro do comentador.

Perspicaz para captar por exemplo, por parte de Proudhon, o uso recorrente da expressão "ideo-realismo" para descrever alguns de seus próprios posicionamentos — expressão forjada originalmente por Fichte, mas que (Gurvitch também o capta) é reformulada pelo anarquista francês, o comentador não parece avançar até a percepção proudhoniana do debate Kant-Fichte, significativo quando se pretende compreender Proudhon como fichteano, por duas razões: primeiro porque Fichte pretendeu ele próprio firmar-se como principal herdeiro da filosofia kantiana, mesmo quando teve que passar a

48 Cf. VEIGA, Gláucio. A doutrina de Krause. Revista Brasileira de Filosofia. São Paulo, vol. XXXI, Fasc. 122, Abr.-Maio-Jun. 1981.

argumentar neste sentido contra o próprio Kant; e em segundo lugar porque Proudhon faz inúmeras referências a Kant, algumas críticas e muitas elogiosas, mas praticamente silencia quanto a Fichte — como aliás também quanto a Krause.

Gurvitch percebe a grande valorização das antinomias, na dialética de Proudhon, como derivada de certas posições fichteanas que teriam chegado a Proudhon através dos filtros semi-krausistas de Ahrens; mas não chega até o ponto de detectar, por exemplo, que as críticas de Proudhon a Kant — e também os elogios a ele, em oposição ao silêncio em relação a Fichte — seguem em alguma medida uma sua avaliação crítica de certas exigências de Fichte no que diz respeito ao futuro desenvolvimento do kantismo. Parece haver, em Proudhon, que não é tampouco kantiano, menos de Fichte do que do próprio Kant relido sob uma ótica que é em certa medida — mas também não por completo — fichteana, sobretudo porque há também muito de um retorno a Hume nessa leitura.

52. Fichte pretende que a filosofia kantiana seja desenvolvida rumo a uma superação do que vê, nos textos originais de Kant, como uma excessiva *facticidade* em diversas instâncias de seu pensamento: *grosso modo*[49], Fichte reclama que Kant coloque muitos elementos, em seu pensamento, como "dados", e não engendrados em um processo de raciocínio. Segundo Fichte, por exemplo, as próprias faculdades da razão, do entendimento, da sensibilidade etc., teriam-se concebido, nos originais de Kant, "facticialmente", sem o seu engendramento.

Tal engendramento deveria realizar-se segundo um empenho mais firmemente assumido no sentido do que seria — já sob o que pode ser uma leitura proudhoniana das intenções de Fichte — a necessária busca de uma mais coesa e completa *unidade coerente* de pensamento. No que se podem considerar como diálogos de Proudhon com o pensamento kantiano, não se encontram pistas claras e diretas, como por exemplo termos já usados por Fichte ao referir-se a Kant, mas independentemente da linguagem utilizada, essa mesma questão das facticidades não-engendradas parece chamar bastante a atenção de Proudhon.

49 A fonte consultada é NAVARRO, Bernabé. *El desarrollo fichteano del idealismo transcendental de Kant.* Fondo de Cultura Económica: México, 1975. Cf. Capítulo II, p. 60 e seguintes.

Entre os recursos que Fichte mobiliza no sentido de superar tais facticidades não-engendradas, se encontra uma das poucas colocações que ele não pretende — correta ou erradamente nessas pretensões, pouco importa aqui — legitimar como um mero desenvolvimento seu a partir de crítica estritamente *interna* ao pensamento do próprio Kant. Como posicionamento já externo à formulações de Kant, o que Fichte propõe neste sentido, é considerar, acima das noções kantianas de *análise* e *síntese*, a noção de um engendramento *genético* de tais "facticidades" de pensamento. O raciocínio genético iria além dos engendramentos mediante análise ou síntese, e seria capaz, afinal, de romper, nos elementos assim engendrados, a "faticidade", o caráter de elementos "dados" no pensamento.

O que faz Proudhon? Conforme se verá no próximo sub-tópico desta pesquisa — que se intitula *Nas vizinhanças de Kant e Hume* — ele mal menciona o nome de Fichte, mas elogia em Kant, por outro lado, justamente o que detecta como um *engendramento mútuo* das categorias kantianas, a ser apenas melhor desenvolvido. E — conforme se poderá acompanhar no último tópico deste capítulo e no decorrer do Capítulo II — Proudhon busca uma única faculdade que, capaz de assumir essas diferentes formas, se faria sob certas circunstâncias *entendimento*, sob outras *sensibilidade*, sob outras ainda *imaginação* etc., engendrando por esse meio todas as faculdades humanas: encontra isto na faculdade de *conhecer.*

53. Na contra-face dessa faculdade cognitiva, no entanto, estaria a própria propensão para a unidade, à qual Proudhon reinterpreta por sua vez como sintoma de uma propensão ainda mais profunda: a propensão para o "absoluto". Em tal contra-face da faculdade cognitiva, a propensão para o "absoluto" — e seu derivado sentido de "unidade" — traduzem os limites do conhecimento e a propensão da própria faculdade cognitiva para avançar até esses limites, e empurrá-los ampliando seu campo de ação.

54. Os filtros semi-fichteanos na leitura proudhoniana de Kant, embora encontrem uma enorme profusão de sintomas e pistas sugestivas ao longo de toda a produção intelectual de Proudhon, não encontram uma sustentação evidente, e sem um esforço intelectual para muito além do proposto nesta pesquisa, permanecem como mera

especulação. Tal especulação não serão efetivamente averiguada, e o diálogo Fichte-Kant em Proudhon *não será traçado* em função da inexequibilidade prática de tal esforço, na economia geral desta pesquisa

De qualquer modo, importa notar que Proudhon tende a oscilar, indistintamente, entre termos como "entendimento" e "sensibilidade" como se constituíssem já de imediato, e diretamente, variações de um mesmo algo que não valesse à pena distinguir com precisão — a tal ponto que não é impossível, para o leitor pouco atento, suspeitar (e muitos leitores de fato acabam suspeitando) de uma imprecisão tão brutal da parte de Proudhon, que beira a pura e simples incoerência. Essa estranha indistinção, que choca o próprio senso comum — e se faz ainda mais chocante na medida em que Proudhon ostensivamente a deixa inexplicada como se fosse algo óbvio, o que chama a atenção para ela — é precisamente o que conduz a tais especulações, sugerindo a intimidade com o diálogo Fichte-Kant, logo se mostra, afinal, uma indistinção perfeitamente coerente no conjunto de seu pensamento.

Fiquem-se, por ora, com os já bastante bons estudos de Georges Gurvitch sobre a relação mais direta entre Fichte e Proudhon.

55. As relações entre o pensamento proudhoniano e o dos filósofos alemães da geração seguinte à de Kant ainda oferece, como se vê, bastante território fértil para pesquisas, mas não apenas referidas a Fichte. Mereceriam maior exame, por exemplo, os pontos de contato do pensamento de Proudhon mais diretamente com o de Krause[50], pós-kantiano cujas formulações pluralistas em filosofia do direito parecem ter exercido influência sobre as de Proudhon para muito além de sua condição de mero veículo para idéias de Fichte (conforme Gurvitch) ou de Schelling (segundo Veiga). O próprio Veiga observa, embora apenas de passagem, um detalhe importante nesse sentido: há certa

50 Há muito pouco material sobre Krause. Talvez um pouco mais quando se vasculha no campo do direito do que no campo da filosofia. O fundamental pode ser encontrado espalhado por diversas obras do próprio Ahrens, como por exemplo AHRENS, G. Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit, fait d'après l'État actuel de cette science em Allemagne. Bruxelles: Meline, Cans et Cia, 1844. Ou num livro de Gurvitch recomendado por Glaucio Veiga: L'Idée du droit social. Para um exame diferencial de Krause em relação a Fichte, cabe apontar dois artigos sobre o assunto, um do mesmo Veiga, que destaca as conexões da filosofia krausiana com a de Schelling, o que permite detectar diferenças com Fichte não apontadas por Gurvitch, e um de Antonio José Romera Valverde, que se concentra de fato e mais diretamente nos diferenciais característicos de Krause. Cf. notas à seção 51 desta pesquisa.

conexão entre uma espécie de federalismo defendido por Krause e uma linha do socialismo utópico cujos pontos de contato com o "anarquismo" são declarados e assumidos por Proudhon:

> Krause demorou-se longamente na descrição dessas federações e confederações. Com a idéia de uma federação das associações econômicas chega Krause a intuir a planificação econômica de base socialista. Essas idéias levaram-no a uma aproximação com Fourier. (VEIGA, 1981, p.123.)

Aproximando-se mais diretamente da herança de Krause no anarquismo, tal como teoricamente fundamentado por Proudhon, Valverde aponta, em seu artigo, a recusa por Krause da concepção hegeliana de um "universal concreto" que, unindo o universal e o particular, poderia assumir a figura do Estado — pois aos olhos de Krause, "este universal oprime e aniquila o destino das pessoas" (VALVERDE, 1999, p. 19). Valverde aponta também a forte influência do krausismo na Espanha como possível razão pela qual o movimento socialista revolucionário espanhol, alimentado nisto por "uma verdadeira militância, basicamente composta de professores universitários" (VALVERDE, 1999, p. 9) de linha krausista, parece ter preferido Proudhon e Bakunin — mais afinados com o federalismo krausista — do que Marx — mais afinado com um estatismo de extração hegeliana. Note-se ainda, quanto a esse elo com Proudhon, que Krause, assim como Fichte, iniciou sua carreira filosófica pretendendo dar continuidade e extensão à filosofia de Kant, tão elogiado por Proudhon, embora Krause pareça não ter insistido por tanto tempo, como Fichte, nessa filiação kantiana.

Até o momento, apesar do pioneirismo de alguns artigos isolados, como os de Veiga e Valverde, somente as relações de Proudhon com Fichte e Hegel, entre os idealistas alemães das gerações seguintes a Kant, foram de fato exploradas mais longamente e a fundo — mesmo elas, contudo, estão longe de ser assunto esgotado.

Entre essas relações com filosofias do idealismo alemão pós-kantiano, uma outra deve ser especialmente trazida à lembrança no que diz respeito ao método proudhoniano: a relação um tanto paradoxal com a filosofia de Schelling. Sabe-se que Proudhon pode ter

lido algo de Schelling (mal) traduzido para o francês[51], da fase em que este é ainda bem próximo a Fichte mas já apresenta formulações autônomas, pretendendo ultrapassar este último. Viu-se ainda que pode ter conhecido a filosofia de Schelling via Ahrens, filtrada pela de Krause[52]. Pode tê-la conhecido também através de textos de Victor Cousin, que parece ter sido o principal porta-voz do idealismo alemão na França da época, tendo inclusive conhecido pessoalmente e travado boas relações com esses autores. Sabe-se também que Proudhon chegou a ter dois interlocutores bem diretos, além disto, que são ambos influenciados pela filosofia shcellingueana: seu adversário Pierre Leroux[53], saint-simoniano ao qual se atribui a formulação do conceito de "socialismo"; e seu crítico, aliado e amigo Bakunin — aluno e pessoal admirador[54] de Schelling até o momento em que entra para o grupo dos jovens hegelianos, ao lado de Marx e de Stirner, e passar a denunciar o conservadorismo político do seu professor.

Costuma-se estudar bastante a influência de Proudhon sobre Bakunin, e pouco ou nada a do carismático Bakunin sobre Proudhon, mas ela de modo algum parece ser nula. Bakunin freqüenta as aulas de Schelling em uma época na qual o filósofo conta também, entre seus alunos, com a figura de Kierkegaard, e a influência schellingueana sobre o anarquista russo parece acabar seguindo um rumo similar àquele que, em Kierkegaard, culmina com a formulação do existencialismo. Proudhon parece em alguma medida

---

51 Mais precisamente o livro Sistema do idealismo transcendental (de 1800), em que Schelling pretende desenvolver a filosofia de Fichte até suas últimas conseqüências a partir de filtros platônicos e spinozistas, colocando esse desenvolvimento como apenas a face subjetiva e complementar de uma outra teoria, objetiva — esta exclusivamente schellingueana — que teria sua exposição no livro Filosofia da natureza, elaborado já a partir de 1796, mas publicado em 1799. Sistema do idealismo transcendental recebeu uma tradução para o francês — aliás muito pouco fiel — em 1842, pela editora Ladrange, de Paris; um ano antes da publicação de Da criação da ordem, portanto.

52 Para uma mais precisa descrição da influência de Schelling sobre Krause, leia-se o artigo de VEIGA, Gláucio, citado em nota à Seção 51 desta pesquisa.

53 Pierre Leroux chegou a escrever vários textos sobre Schelling, mas sua compreensão deste filósofo é sempre superficial. Cf. LEROUX, Pierre. Discours de Schelling a Berlin/ Du cours de philosophie de Schelling/ Du christianisme. Paris: Vrin, 1982.

54 Cf. ARVON, Henri. Bakunine ou A vida contra a ciência. Lisboa: Estudios Cor, 1971, p. 30-32. Arvon julga que Bakunin teve em relação a Schelling um "entusiasmo passageiro e que não determinará de maneira alguma a definitiva orientação filosófica de Bakunin" — avaliação da qual o presente pesquisador se vê forçado a discordar, conforme ficará esclarecido no exame do pensamento bakuniniano realizado no Capítulo IV - Exame crítico dos críticos. O maior ponto de contato que Bakunin mantém com Schelling, pode-se adiantar aqui, é a concepção schellingueana de liberdade, que remete ao horizonte de uma fusão com o absoluto, e que, relida de maneira menos festiva e mais agressiva, encontra eco na bakuniniana entrega total à negação e destruição absoluta.

acompanhar, embora alguma distância, o desenvolvimento de Schelling a partir de Fichte — acompanhamento realizado possivelmente através de Bakunin — rumo a uma filosofia "positiva" que visa ultrapassar a pura subjetividade fichteana, conduzindo a uma teoria evolucionista muito particular — bem diferente da darwiniana. Proudhon parece passar a repudiar a filosofia shcellingueana na medida em que esta avança, conforme amadurece, no sentido de colocar a noção de "absoluto" como valor supremo, explicitando seu romantismo e, sobretudo, seu potencial politicamente de direita — uma vez que o movimento geral de valorização do "absoluto", entre muitos filósofos de linhagem romântica, como Schelling, tende na época a acompanhar o discurso de sustentação da monarquia absolutista, de direito divino.

A denúncia do potencial reacionário do pensamento de Schelling, realizada com bastante alarde pelos jovens hegelianos e que tem uma de suas vozes fortes justamente no mesmo Bakunin que é, não obstante, marcado em alguma medida por sua influência, pode explicar ao mesmo tempo a relativa intimidade e o silêncio de Proudhon em relação à filosofia esse autor, considerado no período o mais importante representante do romantismo. Proudhon se declara freqüentemente "realista" em oposição à filosofia romântica, mas seu realismo não *parece independente* dela, e sim dependente da oposição que lhe faz. Trata-se de um realismo anti-romântico, e por isso mesmo, dotado ele próprio de uma certa tonalidade romântica. O fato é que, apesar do silêncio quanto a Schelling, quando Proudhon se refere à importância de uma filosofia "positiva" não parece ter em mente apenas o modo como Comte usa esse termo, mas também alguns ecos da formulação shcellingueana. Inclusive quando parece adotar certas metáforas organicistas de Comte, o faz nitidamente sob as fórmulas do evolucionismo schellingueano.

56. O mais importante quanto à influência de Schelling, no que diz respeito aos propósitos desta pesquisa, é observar sua participação na crítica de Proudhon a Kant, tópico relevante na formulação do método proudhoniano. Ela é operada não apenas de um ponto de vista cético que remete de volta a Hume, mas também do ponto de vista de

uma filosofia da linguagem ligada às relações entre o domínio dos signos e representações em geral, e o domínio do irrepresentável "absoluto" considerado (hipoteticamente) em si mesmo.

Tal filosofia da linguagem proudhoniana carrega com muita clareza a marca da filosofia da linguagem de Schelling, na qual cada um dos fenômenos particulares que constituem o mundo fenomênico é produto de um impuso de auto-conhecimento da potência irracional do absoluto, que nesse mesmo movimento se faz força criadora dos fenômenos do mundo conforme os delimita tomando parcial consciência de si nessa delimitação: para schelling, à maneira do que viria a ser a semiótica de Peirce, todo e qualquer fenômeno é, em última instância, de caráter sígnico, porque é uma representação — necessariamente parcial e incompleta — do absoluto divino.

Em Proudhon, essa espécie de antecipação schellingueana e de fundo religioso da semiótica aparece reformulada e com sinais invertidos, como se gerada pelas próprias formas da percepção humana, e marcada por uma firme oposição ao mesmo "absoluto" que é tão valorizado por Schelling.

Mais uma vez, passando pelo assunto, não serão considerados os erros ou acertos de Proudhon em relação aos autores que ele critica (Kant no caso) a partir desse filtro colhido (e reconfigurado) de Schelling — o que aqui se deixa como sugestão para outros pesquisadores, mais habilitados nos estudos kantianos. Nesta pesquisa, trata-se apenas daquilo que Proudhon formula com base em uma determinada *imagem* que faz de Kant e que, correta ou não, é a que apresenta alguma efetiva importância na determinação do seu pensamento. Sempre que for necessário detalhar algo acerca das referências de Proudhon a um autor, tratamento a ser dispensado ao autor em questão será preferencialmente esse.

57. De qualquer modo, como orientação para eventuais pesquisadores interessados, vale notar pelo menos que a referência de Proudhon ao, por assim dizer, "pré-kantiano" Hume, embora igualmente acentuada e muito mais clara no método proudhoniano que a referência a Fichte ou a qualquer outro pensador do círculo dito "pós-kantiano", é ainda mais importante que a referência a Kant, embora bem menos alardeada pelo próprio Proudhon.

B) NAS VIZINHANÇAS DE KANT E DE HUME

58. Em uma passagem bastante significativa no *Prólogo* do livro *Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria*, se lê de Proudhon, por exemplo, a seguinte frase: "Um pouco de filosofia afasta da religião, disse não sei qual pensador irônico, e muita filosofia traz de volta a ela — esta observação é de uma verdade humilhante" (PROUDHON[55], p. 45). A alusão, sutil mas perceptível para leitores de formação filosófica, é à relação entre Kant e Hume, cujos nomes não são mencionados. O primeiro deles, em uma frase de efeito famosa, declara ter sido despertado de seu "sono dogmático" pelo ceticismo do segundo. Proudhon associa esse "sono dogmático" à religiosidade.

No conjunto das menções de Proudhon a Kant que se espalham por algumas de suas obras, pode-se acompanhá-lo elogiando o que lhe parece um empenho kantiano no sentido de afastar-se da consideração do "absoluto" — "Deus" para os religiosos — enquanto conteúdo, mediante a consideração do absoluto apenas enquanto *forma* no pensamento, forma que, diz Proudhon, já não é de fato o "absoluto" como algo extra-humano, e sim algo imanentemente humano. Suas críticas a Kant sempre denunciam, nele, uma limitação nessa guinada iniciada no sentido de uma ruptura histórica com o pensamento religioso, uma falta de radicalidade, assinalada pela permanência da atribuição de um valor positivo ao absoluto afastado como conteúdo inacessível. Na filosofia kantiana, tudo o que se apresenta como dado sem a exposição de sua gênese histórica e social — por exemplo categorias como tempo, espaço etc., nas quais Proudhon detecta construções no fundo lingüísticas e de caráter histórico — figura para o anarquista francês como um retorno, por contaminação indireta, à mesma "sonolência" dogmática da qual Kant pretendia ter despertado.

> 208. No fim do século dezoito, um filósofo alemão empreendeu com novo alento o inventário do espírito humano, e a classificação das categorias. Segundo Kant, todos os nossos pensamentos, quanto a seu objeto, são concebidos no tempo e no espaço; quanto à sua forma, eles se remetem a doze gêneros, ou para dizê-lo melhor a doze pontos de

55 Cf. PROUDHON, Pierre-Joseph. Sistema de las contradicciones economicas o Filosofia de la miseria. Madrid: Júcar, 1975, tomo 1.

> vista[56], pré-formados no entendimento[57]. São esses pontos de vista gerais (sob os quais toda série é necessariamente construída)[58], que Kant, a exemplo de Aristóteles, chamou de *categorias.*(...)
>
> 209. Todas essas categorias são uma imitação das categorias gramaticais, vulgarmente chamadas *partes do discurso.* (...) Ora, qual pode ser a utilidade desta classificação em lógica? (...)
>
> As categorias, supondo sempre que sua enumeração e determinação sejam rigorosas, são para a metafísica[59] o que os corpos simples são para a química: servem para exprimir o que lhe é ininteligível, a *substância*, a *causa*, a *paixão* etc. O entendimento não faz nada sem elas; ora, a questão não é saber sobre o que o entendimento opera, mas como ele deve operar.
>
> (PROUDHON: *Da criação da ordem na humanidade,*[60] p. 162-163)

Demonstrando sempre, independentemente de suas críticas, grande admiração pela filosofia kantiana, e ocasionalmente a intenção de ser lido como um “continuador” (entenda-se “radicalizador”) de um movimento histórico iniciado por Kant, Proudhon pretendeu inclusive, com insistência, dedicar o terceiro capítulo de *Da criação da ordem na humanidade* — foco bibliográfico central desta pesquisa — a um importante tradutor das obras kantianas na França, Tissot. Mas não pôde fazê-lo, porque Tissot, ciente de que a obra não se pretendia de modo algum uma herdeira legítima da filosofia de Kant, mas quando muito uma herdeira distante, bastarda e de direitos questionáveis quanto a isto — e também decerto receoso ante a expectativa de ver seu nome associado ao de radical “subversivo” do porte de Proudhon — recusou terminantemente a dedicatória. Em respeito à recusa, tal dedicatória foi redirecionada, por ocasião da publicação — aliás também significativamente — a um antigo professor de línguas e filologia de Proudhon.

56 “Pontos de vista” são um gênero de itens constitutivos das “séries”, que constituem o que Proudhon define como o objeto mais imediato da atenção de sua Teoria Serial. O tema será tratado no Capítulo II desta pesquisa.

57 No original, “préformés dans l’entendement”.

58 Mais uma vez, referência de Proudhon à sua própria teoria. Ele procura sugerir, aqui, de que modo esta passagem do pensamento kantiano — como a rigor qualquer passagem de qualquer construto teórico — poderia ser traduzida nos termos da Teoria Serial, visando verificar se, na “série” que equivaleria a tal construto teórico, há ou não boa construção e pertinência ao objeto tratado. Cf. Capítulo II desta pesquisa.

59 Proudhon declara usar a palavra “metafísica” com o sentido de *método*.

60 PROUDHON, Pierre-Joseph. De la création de l’ordre dans l’humanité. Antony: Tops/Trinquier, 2000.

As edições Tops-Trinquier (de 2000) e Marcel Rivière (de 1927) do livro *Da criação da ordem na humanidade* oferecem, em nota de rodapé da primeira página do Capítulo III — coincidentemente a página 127 em ambas — esclarecimentos resumidos sobre o caso, que podem ser completados com a leitura das correspondências[61] de Proudhon.

59. A crítica de Proudhon à causalidade[62], por outro lado, herdeira — também ilegítima, mas talvez já não tanto — das preocupações de Hume, está no centro de sua teoria do conhecimento, bem como de seu posicionamento no debate entre Comte e Cousin. Curiosamente, esta proximidade com Hume não tem sido sequer notada pelos comentadores.

É verdade que também não é preciso examinar detidamente Hume para assinalar essa presença, nem para compreender a formulação dessa crítica por Proudhon, que embora não chegue a refutar a formulação humeana, a estende em uma direção que já não é de modo algum a mesma, dando-lhe o sentido histórico-antropológico de um movimento de transformação na mentalidade social, rumo ao abandono do princípio de causalidade — movimento aplaudido pro Proudhon e do qual Hume teria sido, por assim dizer, o anunciador. Mas ainda que desta maneira enviesada, tal presença — a da crítica humeana à causalidade — é uma que não há como deixar passar despercebida em Proudhon, e merece ser ao menos bem assinalada.

C) FOURIER

60. Outras referências de Proudhon mereceriam maior destaque do que estão recebendo nesta pesquisa. É o caso do socialista utópico Charles Fourier[63], que ganha

61 Carta de Proudhon a Ackermann de 15 de outubro de 1839; e ao próprio Tissot, de 28 de fevereiro e 21 de abril de 1842.

62 Cf. Capítulo I, Tópico 5, Sub-tópico M, Item c.

63 Para maior aprofundamento sobre este autor, cf. FOURIER, Charles. **El nuevo mundo industrial y societario.** Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1989. E também ARMAND, F.; MAUBLANC, R. **Fourier.** Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1996.

aqui pouquíssimo destaque em favor de outro socialista utópico, Saint-Simon — quando isto na verdade corre o risco de fornecer uma imagem um pouco menos fiel de Proudhon: a influência do pensamento de Fourier sobre o seu é pelo menos tão grande quanto a saint-simoniana. A razão dessa infidelidade foi a preocupação de manter a pesquisa, no que diz respeito à às fontes de Proudhon, tão rente quanto possível àquelas inquestionavelmente reconhecidas como de caráter filosófico. Assim, Saint-Simon precisou ser trabalhado porque era imprescindível à compreensão das relações de Proudhon com o positivismo enquanto corrente oposta à filosofia de Cousin.

Acrescente-se a isto que a influência de Fourier sobre Proudhon não é situável em passagens específicas de seus textos que possam ser por exemplo, citadas e analisadas como se fez no caso de Hegel. A influência é intensa e pode-se dizer inclusive que é precisa, na medida em que incide sobre Proudhon detectavelmente em dois aspectos muito específicos — e importantes — de seu pensamento. Mas é também difusa, curiosamente, no que diz respeito à obra de Fourier. Os elementos fourierianos presentes em Proudhon podem ser encontrados em praticamente toda a obra de Fourier, capítulo por capítulo, a tal ponto que não há muito o que citar sem que a seleção do citado se torne arbitrária.

Como solução paliativa, então, o que se pode resumir, em poucas palavras, acerca do que Proudhon parece ter extraído de Fourier?

61. Proudhon colhe de Fourier duas coisas.

1ª) Extrái de Fourier sentido de que há algo, nas sociedades, que está para além do completamente controlável, e que precisa ser de algum modo ordenado e cultivado sem arbitrariedade ou imposições artificiais que não lhe convenham. Para Fourier, são as paixões humanas. Para Proudhon, é o *movimento espontâneo* pelo qual as coisas se desenvolvem na vida social — e pode-se dizer que mesmo na natureza e no meio dito inanimado, no âmbito mais ampla da realidade fenomênica em geral. Tudo são processos, dotados de um curso de desenvolvimento que pode ser efetivamente seguido tal como se desenrola espontaneamente, ou alterado artificialmente pela pressão de forças arbitrárias ou de algum modo opostas.

2ª) Extrái dele o sentido de que o caminho para esse cultivo das forças espontâneas — no caso de Fourier, das paixões humanas — passa pelo balanceamento dessas forças umas em relação às outras, de modo que se equilibrem e controlem mutuamente, e não pela imposição de uma força que lhes é externa. Isto significa, também, cultivar e gerenciar os conflitos e oposições no seio de uma sociedade — ou melhor, participar desse co-gerenciamento mútuo por parte das forças — ou processos em *movimento espontâneo* —, estando no próprio interior desses conflitos e oposições como uma das forças que o integram.

Dessas percepções e avaliações fourierianas das condições de ação é que acaba por derivar, de modo nítido, grande parte dos problemas e encaminhamentos de solução formulados por Proudhon, no curso de toda a sua produção, da primeira à última da suas obras.

2. Relativismo perspectivista e antiteísmo

A) PERSPECTIVISMO E RELATIVISMO EM PROUDHON

62. O perspectivismo pode ser encontrado em outros pensadores sob diversas variações, algumas vezes com maior radicalidade, outras com radicalidade menor, moderado pela combinação com formulações que já não são mais propriamente perspectivistas. Pode-se considerar como “base” de uma concepção perspectivista aquilo que está sendo examinado de diferentes ângulos ou sob diferentes perspectivas, isto é, o que se coloca como objeto invariável sob as várias perspectivas consideradas, que é, em geral, o próprio objeto de conhecimento. Mas é possível imaginar um perspectivismo

axiológico, isto é, um perspectivismo em que o que estaria em consideração seriam objetos de atribuição de valor, e não objetos de conhecimento, e as perspectivas examinadas seriam diferentes formas de avaliação desse objeto.

63. Na verdade é muito plausível defender a idéia de que, em última instância, acaba por ser precisamente esse o caso de Nietzsche — o mais emblemático dos perspectivistas[64] — e se o perspectivismo pode ser considerado nele efetivamente como uma teoria do conhecimento, e não como uma formulação de caráter puramente axiológico, é um ponto para debate. Também é plausível questionar, na suposição de um Nietzsche puramente axiológico em seu perspectivismo, a sua caracterização como "relativista", uma vez que para ele, no campo dos valores, há em última instância apenas duas perspectivas extremas, sendo todas as outras intermediárias entre elas, e uma vez defende inequivocamente, e sem qualquer relativização dessa defesa — ou ao menos sem qualquer relativização *evidente* dela[65] —, uma das duas perspectivas (a do "forte") em detrimento da outra (a dos "fracos"). A questão é intrincada, mas só um ponto dela interessa aqui: se é possível considerar Nietzsche ao mesmo tempo perspectivista e não-relativista, seria então o perspectivismo, justamente em sua figura mais renomada, uma formulação não-relativista?

Pensada deste modo, a questão conduz a um labirinto do qual é difícil sair. Decerto é possível encontrar formulações perspectivistas em autores que não se filiam ao relativismo, ou cuja associação ao relativismo seria no mínimo questionável: Leibnitz e Pascal[66] já foram apontados, por exemplo, como portadores de alguma forma de perspectivismo — mas relativistas? É no mínimo algo a se debater.

64. Seja como for, o perspectivismo, considerado no conjunto das variações com que pode ser encontrado, não parece conectar-se *necessariamente* a posturas não-relativistas, e mais do que isso, quando se consideram apenas os elementos mínimos necessários para que se possa falar de fato em "perspectivismo", descartando da definição

64 Cf. notas da Introdução, Tópico 3, Seção 24.

65 Segundo declaração informal de Scarlett Z. Marton, por ocasião de uma exposição sobre Nietzsche realizada no auditório da PUC-SP, ao menos do ponto de vista dos valores Nietzsche não deve ser assimilado ao relativismo. O presente pesquisador discorda. A questão está fora do escopo da pesquisa.

66 Cf. MARTON, Scarlett Z. Pascal: a busca do ponto fixo e a prática da anatomia moral. **Discurso.** São Paulo, nº 24, 1994.

aquilo que pode variar de um autor para outro — isto é, quando se considera o perspectivismo apenas como *o exame de um mesmo objeto ou foco de observação segundo diferentes perspectivas, comparando-as* — pouca coisa parece poder ser mais caracteristicamente relativista do que ele.

Este é o ponto de partida para a afirmação do perspectivismo proudhoniano como parte de sua filiação a uma postura relativista, afirmação que deve ser completada, para sustentar-se, pela demonstração de que não há mais nada, em Proudhon, que faça desse perspectivismo presente nele apenas um mero traço relativista no interior de uma filosofia não-relativista.

65. O primeiro passo neste sentido é observar que, se em Nietzsche se pode detectar a questão dos valores como uma possível porta pela qual ele escapa ao relativismo, no perspectivismo proudhoniano o elemento axiológico é muito menos acentuado, embora não deixe em nenhum momento de estar fortemente presente. O que ganha maior atenção, no caso proudhoniano, é de fato o aspecto epistemológico, a teoria do conhecimento implicada em seu perspectivismo.

Proudhon chega a sugerir algo como uma ciência dos valores morais — mas seria uma ciência firmemente perspectivista, como toda ciência, a seu ver, deveria ser. O relativismo inscrito em sua postura perspectivista, por este caminho, acaba por se manifestar bem mais plenamente — sem essa torção paradoxal que pode ser encontrada em Nietzsche, na utilização nietzscheana do perspectivismo para a defesa para de um quadro de valores único, firmemente definido e não-relativizado. Não significa que os valores morais de Proudhon sejam frouxos ou variáveis, mas que, se por um lado é cabível dizer que Nietzsche encontra meios coerentes para colocar formulações relativistas típicas a serviço da afirmação não-relativizada de um quadro de valores determinado, em detrimento do quadro oposto, Proudhon faz da própria relativização um valor em oposição à atribuição de valor ao não-relativizado, pois constrói uma ética que caracteriza precisamente o "absoluto" como valor negativo, como aquilo que se deve evitar considerando um mal.

Tal posicionamento — bastante incomum em sua época — embora rigorosamente oposto ao de Schelling e outros filósofos da linhagem romântica, coincide com o deles em um ponto: o "absoluto" de que se trata, em última instância, é "Deus". Proudhon transita sempre entre essas duas palavras quase como sinônimos. Apenas dá ao termo uma utilização um pouco mais elástica: para ele deus, ou o absoluto, manifesta algo de seu em todas as coisas, e quando se refere a qualquer dessas manifestações, Proudhon usa o termo "absoluto", mas ele próprio admite esta como uma utilização pouco rigorosa da palavra, alegando que, a rigor, "absoluto" só poderia haver um, ou seria uma contradição nos termos, porque relativizado pela presença do "outro" absoluto. O correto, segundo Proudhon, seria usar "absoluto" apenas para referir-se a deus, e "absolutismos" para essas suas manifestações nas coisas — indicando como que uma propensão para o absoluto presente nas coisas. Tudo isto poderia sugerir uma construção teórica de perfil quase medieval, se não fosse o posicionamento inequivocamente anti-absolutista que a acompanha:

> E eu digo: o primeiro dever do homem inteligente e livre é expulsar incessantemente a idéia de Deus de seu espírito e de sua consciência. De fato, Deus, se existir, é essencialmente hostil a nossa natureza e não sentimos falta alguma de sua autoridade. Chegamos à ciência apesar dele, à sociedade apesar dele; cada um de nossos progressos é uma vitória na qual esmagamos a divindade.
>
> (PROUDHON: *Sistema das contradições econômicas*[67], p. 372)
>
> (...)
>
> De fato, Deus é tolice e covardia; Deus é hipocrisia e mentira; Deus é tirania e miséria; Deus é o mal.
>
> (Idem, p. 373)

Mas as surpresas, como se verá, não param por aí, e se radicalizam na medida em que se compreende melhor o posicionamento proudhoniano.

67 PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria.** São Paulo: Escala, 2007, vol. 1.

B) ANTITEÍSMO E RELATIVISMO DIFERENCIAL

66. Com esse posicionamento excêntrico, ao qual ele próprio chama de "antiteísmo", Proudhon consegue desagradar a todos em sua época: aos conservadores por razões evidentes, e ainda mais evidentes na medida em que o discurso cristão tradicional serve na época como justificação da monarquia absoluta de direito divino; aos socialistas franceses na medida em que, na sua maioria, procuram apropriar-se desse discurso como base de um socialismo cristão, sob a idéia geral de que *a voz do povo* — e não a do rei — *é a voz de Deus*; e aos socialistas alemães, porque na maioria são ateus militantes ou então tendem, à maneira de Feuerbach, para a divinização do próprio homem.

67. Mas na verdade, o posicionamento de Proudhon é mais complexo que essa simples oposição a deus que parece resumi-lo: ele se admite ateu, mas afirma a necessidade de supor a *hipótese* da existência de deus, como uma idéia que deve regular as ações — eco do pensamento kantiano — incluindo neste quadro tanto as ações morais como as cognitivas. Mas a idéia de Deus deve orientar as ações de que modo? Oferecendo-lhes algo a ser *combatido.* Guerra à idéia de deus (ou de absoluto), é o que Proudhon propõe. Uma guerra visando a *desconstrução intelectual* daquilo que, real ou ilusório, essa idéia pretende significar. E como se trata de um conteúdo que se supõe *infinito*, pode-se afirmar que o que interessa a Proudhon não é exatamente a conclusão dessa guerra, mas a guerra em si mesma, pensada como *guerra infinda, incessante, interminável.*

Proudhon então assume-se ateu, e no entanto, recusa-se a abandonar a *idéia* de deus. Não deixa de afirmá-la, mas a afirma apenas para poder combatê-la. Também se recusa a transferi-la para o próprio homem, pois critica esse "humanismo" feuerbachiano como anti-humano, como valorização do homem sob a forma do que seria a própria negação do humano — uma vez que é justamente essa negação o que, segundo Proudhon, caracteriza a condição divina.

> Admito que toda afirmação ou hipótese da divindade procede de um antropomorfismo e que Deus não passa em primeiro lugar do ideal ou, melhor dizendo, o espectro do homem. Admito ainda que a idéia de Deus é o tipo e o fundamento do princípio de autoridade e do arbitrário, que é nossa tarefa destruir ou ao menos subordinar em toda parte onde se manifestar, na ciência, no trabalho, na cidade. Por isso não sou contra o humanismo, eu o continuo. Apoderando-me de sua crítica do ser divino e aplicando-a ao homem, observo:
>
> - que o homem, adorando-se como Deus, pôs de si mesmo um ideal contrário à sua própria essência e se declarou antagônico do ser reputado soberanamente perfeito, numa palavra, do infinito;
>
> - que o homem não é, por conseguinte, a seu próprio juízo, senão uma falsa divindade, porquanto, ao admitir a Deus, se nega a si mesmo, e que o humanismo é uma religião tão detestável como todos os teísmos de antiga origem;
>
> - que esse fenômeno da humanidade, que se toma por Deus, não se explica com os termos do humanismo e exige uma interpretação ulterior.
>
> (Idem, p. 378-379)

68. A ética de Proudhon, intimamente conectada ao seu antiteísmo (ou anti-absolutismo), não é objeto desta pesquisa, mas o que se verá no exame de sua teoria do conhecimento — que é — mostrará com bastante clareza uma confluência harmônica do campo cognitivo com o campo ético, no que diz respeito a isto: pode-se dizer que em Proudhon, como em Sócrates, o mal coincide com a ignorância, e sobretudo com a ignorância quanto ao próprio fato de se ser ignorante.

A palavra "deus" exprime, segundo Proudhon, o conteúdo mais inacessível e incognoscível que o homem em toda a sua história já foi capaz de nomear — isto é, exprime precisamente a própria ignorância humana em sua máxima potência historicamente já alcançada. Portanto, compreender a base de todo mal — a ignorância — não poderia conduzir a outra coisa: deus é o mal em seu sentido mais completo e radical, é o supremo mal. Se os próprios homens atribuem consistência própria a essa malévola ignorância pela qual se deixam dominar, se a valorizam, e fazem dela objeto de fé, isto equivale na verdade — a crer em uma imagem recorrentemente sugerida pelo próprio Proudhon — a algo como uma doença. Proudhon chega a forjar, para as

manifestações de *absolutismo* — propensão para o absoluto — nas consciências humanas, o termo "ideomania", que sugere propositalmente algo de caráter patológico. Rousseau, por exemplo, é claramente, para Proudhon, um *ideômano*, sob vários aspectos.

A ética de Proudhon, apesar do perfil agressivo que a caracterização de certas linhas de pensamento como doenças, é por isso mesmo generosa: deve-se desculpar o doente em suas fraquezas e limitações na luta contra a doença. Deve-se desculpar até mesmo a sincera (doentia) crença, por parte do doente, de que detém algum saber de caráter "absoluto" — embora neste caso a patologia seja mais grave. Deve-se desculpá-lo também se ele crê (patologicamente) que o "absoluto" seja de fato algo em si mesmo bom — ilusão em última instância desculpável porque, afinal, a própria afirmação proudhoniana de que o "absoluto" é um mal, neste caso, não pode ser tomada em termos absolutos sem incoerência, e é sensato então relativizá-la, sensatez que não escapa a Proudhon, que admite a possibilidade de estar errado se a questão é examinada de um ângulo que não seja o seu.

O problema maior é que tais crenças patológicas interferem na vida alheia — o que não se pode permitir. Correlativamente, não se deve perdoar de modo algum, aquela luta ativa e militante em defesa da valorização do "absoluto" que é realizada com hipocrisia, e não por um posicionamento sinceramente (patologicamente) "absolutista". Proudhon considerava indesculpável, portanto, que a defesa do absoluto seja realizada apenas como uma fachada para mascarar uma simples defesa de interesses e privilégios que a acompanha. Este é o limite da generosidade proudhoniana para com seus adversários, que recobrem todo esse leque de atitudes.

69. A metáfora da doença cai bem neste caso: forçando um pouco o raciocínio de Proudhon, o limite extremo da doença seria a morte, e como a ignorância, por sua vez, segundo ele despotencializa as ações humanas no mundo, porque as orienta mal, pode-se concluir que ela acaba por encaminhar os homens também nessa direção, de modo que seu limite extremo é mesmo: a morte. Proudhon não chega a estabelecer esse elo com a morte, mas é um elo que conectaria perfeitamente bem sua metáfora com sua reflexão acerca do absoluto. Considerando que morte é um tipo de experiência que só pode ser antecipada — e só imaginariamente, porque não é certo que assim seja — por um esforço

de absoluto apaziguamento mental, de anulação de todos os pensamentos, sentimentos e sensações, retorne-se, com essa idéia enxertada, aos pensamentos de Proudhon, por exemplo em sua crítica à divinização do homem pelos feuerbachianos:

> No homem, o sentimento emana, por assim dizer, de mil fontes diversas: ele se contradiz, se perturba, se dilacera a si mesmo; sem isso, não se sentiria. Em Deus, ao contrário, o sentimento é infinito, isto é, uno, pleno, fixo, límpido, acima das tempestades e não tendo necessidade alguma de se irritar pelo contraste para chegar à felicidade. Nós mesmos fazemos a experiência desse modo divino de sentir quando um sentimento único, arrebatando todas as nossas faculdades, como no êxtase, impõe momentaneamente silêncio às outras afeições. Mas esse arrebatamento não existe, sempre, senão com o auxílio do contraste e por meio de uma espécie de provocação vinda de outro lugar: nunca é perfeito ou, se chegar à sua plenitude, é como o astro que atinge seu apogeu num instante indivisível.
>
> Desse modo, não vivemos, não sentimos, não pensamos senão por meio de uma série de oposições e de choques, por meio de uma guerra intestina; nosso ideal não é, portanto, um infinito, é um equilíbrio; o infinito exprime outra coisa e não nós.
>
> (Idem, p. 381)

Deus — ou o "absoluto" — é para ele o mal, porque é a própria imagem mais completa e acabada humanamente formulável do que seria, justamente, *a negação do humano*, sua inexistência, a aniquilação total da existência humana. O enxerto da noção de "morte" dá talvez de fato mais sentido à metáfora proudhoniana, aproveitando aliás um procedimento de raciocínio habitual para ele, que é o de imaginar determinada coisa exagerada e radicalizada até o seu máximo (a morte, no caso, seria o extremo da doença). Mas a "doença" é uma metáfora de Proudhon, de modo que tal enxerto não chega a ser necessário à sua coerência. Basta acompanhar o próprio Proudhon no seguinte: a idéia de Deus é assim projetada imaginariamente pelos humanos porque a única maneira de conceberem-se a si mesmos enquanto seres humanos é conceberem-se em contraste com uma outra concepção que lhes seja oposta.

> A humanidade, ao reconhecer Deus como seu autor, seu senhor, seu *alter ego* (outro eu), nada mais fez que determinar por uma antítese sua própria essência: essência eclética e repleta de contrastes, emanada do infinito e contraditória ao infinito, desenvolvida no tempo e

> aspirando à eternidade, por todas essas razões falível, embora guiada pelo sentimento do belo e da ordem. A humanidade é filha de Deus como toda oposição é filha de uma oposição anterior; é por isso que a humanidade descobriu Deus semelhante a ela, que lhe emprestou seus próprios atributos, mas conferindo-lhe sempre um caráter específico, isto é, definindo Deus contraditoriamente a ela mesma. A humanidade é um espectro para Deus, do mesmo modo como ele é um espectro para ela; cada um dos dois é para o outro causa, razão e finalidade de existência.
>
> (Idem, p. 386)

Como se vê o próprio Proudhon apresenta uma perspectiva *diferencial* das coisas — precisamente a mesma a ser adotada metodologicamente nesta pesquisa sob a forma de uma *crítica marginal*. Tudo o que existe para o homem, segundo Proudhon, só existe para ele *diferencialmente,* o próprio homem e sua idéia de deus, inclusive (sendo o homem de constituição historicamente maleável), só são o que são *diferencialmente*, um em relação ao outro — e esse par estabelece a mais ampla e abrangente oposição diferencial concebível: de um lado, tudo o que é humanamente acessível; de outro, o que é inteiramente negação de tudo isso em seu conjunto.

70. Este primeiro esclarecimento que acaba de ser realizado, por si só, vale como toda uma introdução à teoria serial proudhoniana. Uma visão visão simples, rápida e global que indica o sentido geral de sua teoria do conhecimento e seu método — ou em outras palavras, *a própria ignorância inicial com respeito a esse método assinalada como ponto de partida.* Todo e qualquer conhecimento, segundo Proudhon, parte de uma *ignorância assinalada* análoga a esta, e que tem seu supremo modelo na idéia de deus. Todo conhecimento, é uma guerra empreendida contra ela no sentido de determinar-lhe os detalhes, decompondo-a em suas partes e articulações internas. É o que se fará nesta pesquisa sobretudo a partir da terceira parte do Capítulo I, em que já se entra no exame do livro *Da criação da ordem na humanidade.*

C) DO PERSPECTIVISMO AO INVESTIGACIONISMO (OU CETICISMO)

71. Uma das razões do maior equilíbrio entre o ponto de vista do conhecimento e o ponto de vista dos valores no caso do perspectivismo proudhoniano, quando comparado ao de Nietzsche, pode ser, precisamente, o maior apego de Proudhon a uma postura cética, no sentido etimológico do termo, quando comparado com Nietzsche: ceticismo significa, originalmente, investigacionismo. Trata-se de uma postura fundamentalmente investigativa, e que portanto estabelece um elo direto com o campo da teoria do conhecimento, enquanto para Nietzsche o papel da filosofia não é propriamente investigativo, mas *avaliador*: ela deve *avaliar os valores*[68], e neste caso sua (também possível) aproximação com o ceticismo, se daria por outras razões, bem diversas e indiretas, à parte o sentido etimológico desse termo.

É possível que a filosofia de Nietzsche acabe resultando, indiretamente, cética, ou favorável ao ceticismo[69]. Mas essa aproximação com o ceticismo, em Nietzsche — como aliás também em Proudhon —, não é de modo algum evidente, e o que ela oferece é apenas mais um ponto para debate. Ademais, Nietzsche é trazido à lembrança, aqui, somente na qualidade de referência maior, reconhecida pelos historiadores da filosofia, quanto ao perspectivismo. Discutir os posicionamentos de Nietzsche em relação à filosofia cética não é matéria desta pesquisa. Mas discutir o mesmo ponto quanto a Proudhon, é. E para afirmá-lo em alguma medida cético, o percurso não é indireto, porque ele se lança de imediato e com clareza no campo da teoria do conhecimento, que é um campo inequivocamente investigativo.

72. Em suas formulações mais puras e características, o ceticismo — recorrentemente mal compreendido por seus adversários ao longo da história e que por isso tem se defendido, até hoje, muito mais de incompreensões do que de efetivos e válidos contra-argumentos — se define, portanto, como um anti-dogmatismo radical. Conforme Lessa[70],

---

68 Sobre esta questão, cf. MARTON, Scarlett Z. Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos. São paulo: Brasiliense, 1990, Cap. II, p. 67 e seguintes.

69 Cf. VELLOSO DA ROCHA, Sílvia Pimenta. Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ FAPERJ, 2003, Cap. 3, p. 133-134.

70 Cf. LESSA, Renato. Veneno pirrônico: ensaios sobre o ceticismo. Rio de Janeiro: Francisco alves, 1997, p. 120.

> Diante das fabulações dogmáticas, o ceticismo tem sido considerado como um estilo filosófico eminentemente destrutivo. Sua marca nobre seria a da interposição de óbices no filosofar dos dogmáticos. Nessa faina, a máquina de guerra pirrônica — para usar a expressão reconstituída por richard Popkin[71] — não teria afirmado nada que pudesse se afigurar como um modo positivo de filosofar. Apesar dessa forte tradição interpretativa, pretendo sustentar que (...etc.)

Lessa pretende afirmar que algo se constrói como efeito colateral dos argumentos céticos "ao dirigir suas baterias destrutivas às postulações dogmáticas" (p. 120-121), e especulando com alguma ousadia e algum risco de erro para além do mais habitual nos estudos sobre o assunto, aponta para uma relação mais íntima entre ceticismo e relativismo, no campo político. Na verdade há exagero de Lessa, pois existe sim uma outra face do ceticismo, que em conformidade com suas formulações mais tradicionais, se configura tradicionalmente como o que o autor chama de "um modo positivo de filosofar", e essa face positiva deságua não no relativismo, mas na valorização da vida prática e corriqueira[72] orientada pelas simples aparências sem pressuposição de sua falsidade ou verdade. Entretanto, o presente pesquisador compartilha do mesmo entusiasmo de Lessa pela face negativa ou "destrutiva" do ceticismo, e também de sua ousadia especulativa rumo a um elo com o relativismo. Apenas é preciso ressaltar que caso de Proudhon, contudo, a valorização da vida prática e corriqueira se manifesta com grande intensidade, e o relativismo não parece derivar do ceticismo, mas antes mais provavelmente o contrário.

Ainda assim, as duas faces do ceticismo estão interconectadas, e a destrutiva parece sempre aquela mais ativa e que dá o passo inicial, trazendo a face positiva em sua esteira. Trata-se portanto, de um modo ou de outro, de uma filosofia sem teses, ou que luta contra sua próprias formulações pressupostas ou inconscientes de teses, considerando-as como deslizes a serem evitados. Essa filosofia se caracteriza, então, apenas pelo modo como recorre a todos os recursos disponíveis para o pensamento em vista de sua mobilização. Em outras palavras, o ceticismo, nessa sua mobilização do

71 Richard Popkin é considerado um dos maiores estudiosos da história do ceticismo.
72

pensamento, trata justamente de evitar a formulação de teses, quaisquer que sejam, caracterizando uma tal formulação, mesmo nos casos mais moderados, como "dogmatismo".

73. O ceticismo, tendo adotado a certa altura, de maneira simbólica, a figura lendária de Pirro de Élis como seu fundador, passou a ser chamado também de "pirronismo". A palavra "dogmatismo" é usada pelos pirrônicos como referência a algo indesejado[73] mesmo quando coincide com o sentido mais amplo, em que "dogma" é apenas uma tese a ser defendida como verdade. Uma metáfora recorrente nessa tradição filosófica — e presente, conforme já visto, em Proudhon[74] — é a de que o cético seria um médico[75], um terapeuta procurando curar os filósofos de sua obsessão por verdades. Do ponto de vista axiológico, pode-se compreender portanto o ceticismo, de certo modo, como uma postura que valoriza a própria *investigação*, enquanto movimento que busca determinar qual o posicionamento a assumir em cada questão que se coloca, e desvaloriza paradoxalmente essa determinação que se suporia resultante de tal movimento, determinação à qual a tradição cética considera em geral como precipitação dogmática, à maneira de uma decisão tomada antes de suficiente reflexão. O cético costuma se posicionar como se estivesse na ante-sala da filosofia, e não propriamente no interior das disputas filosóficas; posiciona-se, nos casos mais extremados, como um principiante que jamais ultrapassa essa condição, e jamais mergulha de fato em algum posicionamento filosófico.

O ceticismo pode ser considerado talvez uma oposição prática do intelecto a qualquer formulação de "verdade", ou em outras palavras, um movimento ou processo intelectual de oposição ao estabelecimento de verdades — mas não por dogmático posicionamento no sentido de que não há verdades ou são inacessíveis, e sim porque

73 SEXTUS EMPIRICUS. Outlines of pyrrhonism. London: Harvard University Press, 2000, vol 1, Cap. VII, p. 8-11. Edição bilíngüe inglês-grego.

74 Cf. Capítulo I, Tópico 1, Sub-tópico B, Seções 68-69. Pode-se conferir neste sentido, como um exemplo mais claro entre inúmeros outros, o sumário do Sétimo estudo — As idéias — em PROUDHON, Pierre-Joseph. De la justice dans la révolution et dans l'Église. France: Fayard, tomo 3. Proudhon, a própria seqüência de títulos dos capítulos já esclarece que, no conteúdo deste estudo, Proudhon trara a "eliminação do absoluto" como uma questão de difícil "higiene intelectual".

75 Cf. JUNQUEIRA SMITH, Plínio. Terapia e vida Comum. Discurso. São Paulo - USP, nº 25, p. 69-95, 1995. E também LESSA, Renato. Veneno pirrônico: ensaios sobre o ceticismo. Rio de Janeiro: Francisco alves, 1997, p. 13-14.

deixa de ser ceticismo no momento em que encontra alguma verdade. É cético o movimento do intelecto que, investigando diferentes verdades possíveis, perdura sem cair na afirmação de alguma delas, podendo passar, a certa altura, a esforçar-se com argumentos para evitar mesmo essa queda. Segundo Verdan[76], o ceticismo

> (...) não pode ser definido como uma "doutrina", já que seus adeptos não admitem nenhuma opinião, não professam nenhum sistema. Ele é, antes,uma atitude mental, uma disposição do espírito que consiste em colocar em questão a possibilidade, para o homem, de alcançar uma certeza qualquer.

74. Mas o ceticismo filosófico jamais compreendeu como "dogmas", por outro lado, aquelas puras e simples evidências que se atestam por constatação na vida diária[77], sem a necessidade de argumentos — e este é talvez o único ponto em que esta escola de filosofia se permite deter o fluxo dos questionamentos mais do que provisoriamente, porque em geral, o cético evita questionar esse tipo de assunto, evita questionar "obviedades" constatáveis na vida corriqueira, como por exemplo que haja mesmo um chão por debaixo de seus pés enquanto anda.

O cético, em outras palavras, procura viver em conformidade com as aparências[78] mais evidentes e constatáveis do dia-a-dia, *sem por isso necessariamente afirmá-las como verdades*. A partir do momento em que alguém passe a argumentar em defesa dessas evidências corriqueiras como efetivas "verdades"[79], e não como meras aparências às quais as pessoas se habituam e com as quais elas convivem sem a necessidade de questioná-las; a partir deste momento, o cético passa sim a questionar um tal argumentador, qualificando-o como dogmático. Este é o ponto mais incompreendido

---

76 VERDAN, André. O ceticismo filosófico. Florianópolis: UFSC, 1998, p. 37.

77 Cf. por exemplo PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. A Filosofia e a visão comum do mundo/ Saber comum e ceticismo. In Vida comum e ceticismo. São Paulo: Brasiliense, 1993, p 46-95 e 96-120.

78 Cf. SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of pyrrhonism.** London: Harvard University Press, 2000, vol 1, Cap. X, p. 15. E também PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. **Vida comum e ceticismo.** São Paulo: Brasiliense, 1993.

79 Cf. PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. **Sobre o que aparece.** In Vida comum e ceticismo. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 170-171.

pelos adversários do ceticismo, que costumam ver nessa aceitação das aparências com as quais se convive cotidianamente uma contradição dessa escola de filosofia, quando ela é um de seus traços mais característicos.

Segundo os céticos, tais críticos compreendem dogmaticamente o próprio caráter investigacionista dessa filosofia, quando o sentido antidogmático desse movimento de investigação tende conduzir justamente para junto da vida prática, normal e diária, e para longe das extravagâncias de uma investigação tão alheia ao habitual nessa vida.

No entanto, estudiosos incontestavelmente bem-afinados com a tradição mais ortodoxa do ceticismo clássico, como Porchat, asseguram com ele que se o ceticismo opõe-se, de fato, à pretensão dos que julgam "terem encontrado a Verdade"[80], por outro lado lançam seus ataques argumentativos

> (...) não apenas sobre os *dógmata* das filosofias mas sobre toda e qualquer opinião ou asserção que se pretenda verdadeira, ou capaz de dizer as coisas como elas realmente são[81].

75. Perceba-se que o ceticismo *não recusa* o questionamento que avança até mesmo contra o senso comum e as pequenas evidências cotidianamente constatadas. Apenas *desconfia* deste caminho de questionamento. Desconfia em vista da experiência histórica da própria escola cética, geração após geração, no exame crítico das filosofias dogmáticas — pois elas costumam começar precisamente por aí: começam por questionar as evidências que se apresentam na vida diária e no senso comum, para em seguida afirmar dogmaticamente alguma "outra realidade" de algum modo superior a esta. Nada impede, no entanto, que um cético, permanecendo legitimamente cético, adote uma linha de ceticismo mais "dura", criticando até mesmo essas pequenas propensões dogmáticas não-filosóficas e menos agudas do senso comum, que ingenuamente tende a acreditar talvez demais nessas aparências com as quais convive por hábito.

A postura que cada cético assume quanto a isto varia. Ela depende da avaliação que o cético em questão faz da "gravidade" com que a doentia mania de verdade está presente, segundo lhe parece, nessa crença do senso comum nas pequenas evidências

---

80 Idem, p. 98.
81 Idem.

cotidianas. A maioria dos céticos não é tão radicalmente "higienista" — conforme a linguagem que esse tradicional campo de metáforas céticas oferece. Há, por assim dizer, um certo nível de patologia domática com o qual é possível e talvez até saudável conviver, e pode-se inclusive detectar nos próprios excessos de "higiene" antidogmática, neste sentido, um certo traço dogmaticamente patológico também. Os céticos procuram manter-se atentos a isto, e é esse o sentido de seu apego às aparências tal como se evidenciam na vida corriqueira.

Por isso, mesmo mantendo-se abertos ao questionamento dessas aparências, são poucos os céticos que chegam a de algum modo exercer um questionamento militante neste sentido, expondo seus questionamentos e argumentando contra as pequenas evidências do dia-a-dia. O ceticismo procura ele próprio exercer-se na medida que lhe parece a mais ajustada à situação, em vista dos perigos dogmáticos que nela se ofereçam e precisem ser combatidos, e não desmesuradamente, como se fosse uma tomada de posicionamento assumida de modo absoluto e independente de condições — isto é, de modo dogmático. Há formulações explícitas da escola cética neste sentido[82], em meio aos conselhos que os céticos circulam e procuram eles próprios observar, no sentido de se evitar os riscos de precipitação dogmática.

Além disto — coisa também muito pouco compreendida pelos adversários — se o ceticismo filosófico tradicional combate os processos pelos quais o pensamento, propositalmente ou não, fixa verdades e se apega a elas, e se com esta finalidade procura empurrar o pensamento para a dúvida e os impasses, por outro lado ele evita também na mesma medida o anti-intelectualismo e o abandono definitivo do processo de reflexão, que figuram para o cético como alternativas igualmente "dogmáticas".

76. Em termos históricos, a escola filosófica cética recebe na antiguidade, com o filósofo Sexto Empírico — que costuma ser sua maior referência — uma re-fundação oficial que a torna mais clara e bem delineada. Foi neste momento que adotou simbolicamente Pirro como seu fundador.

---

82 Cf. SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of pyrrhonism.** London: Harvard University Press, 2000, vol 1, Cap. XI, p. 17.

Essa re-fundação do ceticismo por Sexto Empírico e seu grupo se dá precisamente a partir do momento em que Sexto propõe a ruptura com o grupo socrático-platônico conhecido como Academia, no qual vinha atuando. A ruptura se dá porque esse grupo socrático-platônico valoriza em demasia os impasses teóricos e tende a conduzir o pensamento ao abandono definitivo das questões. Os céticos, bem mais radicais, são justamente os filósofos que passam a partir daí a encarar até mesmo esse abandono como uma "resposta definitiva", utilizada para deter o processo de reflexão — e portanto, como algo a ser evitado por eles da mesma maneira como evitam qualquer outro dogmatismo[83]. Desconhecendo a história do ceticismo, a maior parte de seus adversários tende a ignorar essa importante ruptura histórica definidora da escola cética, e a confundir o ceticismo com esse mais simples dogmatismo negativista dos filósofos da antiga Academia socrático-platônica.

77. A maior parte das críticas dirigidas à escola cética de filosofia, então, concentram-se infelizmente nessas duas incompreensões: confunde-se o ceticismo com esse negativismo socrático-platônico, busca a imobilização[84] do pensamento como meta, e confunde-se a complacência do cético em relação às pequenas evidências cotidianas de senso comum com um apego dogmático, ou então com o resultado de uma imobilização anti-intelectualista no mesmo sentido da meta adotada por aquela escola socrático-platônica.

78. O ceticismo tem acumulado, ao longo de sua história, uma larga coleção de argumentos, que abstraídos de seus contextos originais de uso, são recorrentemente adaptados pelos membros dessa escola para serem aplicados em novas situações, similares às originais.

---

83 Cf. SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of pyrrhonism.** London: Harvard University Press, 2000, vol 1, Cap I, p. 3-5.

84 Na verdade há algum exagero de Sexto Epírico e dos pirrônicos quanto ao dogmatismo da Academia da qual se afastaram. O negativismo, ao qual efetivamente combatem, nem sempre é o que os membros da Academia de fato praticavam, por isso hoje alguns historiadores usam o termo "ceticismo" tanto para os pirrônicos, do grupo de Sexto, quanto para alguns acadêmicos que se mostram mais investigacionistas. Mas a questão gera algumas controvérsias. De qualquer modo, a imagem distorcida dos pirrônicos que costuma ser combatida por muitos de seus adversários, caricata, é precisamente a desse exagero, e não a dos acadêmicos mais tendentes ao invesitgacionismo.

Nessa coleção, há argumentos de ataque a posicionamentos dogmáticos os mais variados, e argumentos de defesa do próprio posicionamento cético que se tornaram clássicos e muito característicos dessa escola de pensamento, pois o ceticismo apresenta uma tendência especialmente aguda para a polêmica contra os posicionamentos dogmáticos dominantes e menos questionados, cujos defensores, em geral mais profundamente contaminados pelo que o cético chama de "precipitação dogmática", tendem a reagir mais agressivamente às críticas céticas, exigindo boa argumentação defensiva.

79. Os posicionamentos filosóficos, então, podem apresentar, por assim dizer, um quadro clínico mais grave ou menos em sua mania de verdade, e os ataques céticos tendem a acompanhar esse grau de gravidade, tendendo a concentrar maior atenção crítica nos posicionamentos que avalia como *mais* dogmáticos. Decorre talvez daí uma constatável tendência do ceticismo, ao longo de sua história, para a busca do equilíbrio no poder persuasivo que os diferentes dogmatismos em jogo apresentam em cada caso, em vista de seus argumentos, e uma freqüente aproximação com o relativismo, que tende a se apresentar menos dogmático do que outros dogmatismos, atribuindo validade relativa a diferentes posicionamentos sem adotar nenhum como verdade absoluta.

Mas a rigor, a própria afirmação relativista de que não há uma verdade absoluta — ou não se pode chegar a uma, ou não se deve procurar por tal coisa — é considerada pelos céticos como um posicionamento dogmático, a ser combatido como qualquer outro. Uma clara marca distintiva do ceticismo em comparação com o relativismo, é o procedimento cético mais característico e habitual em face dos impasses teóricos entre diferentes posicionamentos dogmáticos: o relativismo *responde* ao impasse distribuindo validade relativa às diferentes teses em jogo ou então, em uma versão mais negativista, distribuindo algum grau de *erro* a cada uma delas; o ceticismo, ao invés disso, habitualmente *procura provocar* o mais rigoroso impasse entre as teorias, lançando-as umas contra as outras — e obtendo o impasse, *suspende o julgamento* acerca da verdade ou da falsidade de cada uma delas. Na suspensão do juízo, o cético assume o impasse como constatação, e declara o caso *não-resolvido*.

80. Essa suspensão cética do juízo, muitas vezes é compreendida também pelos adversários — erroneamente — como se fosse o verdadeiro sentido de um movimento de investigação que, em vista disto, se revelaria afinal como uma falsa defesa do mobilismo. A suspensão do juízo diante dos impasses, no entanto, não constitui uma afirmação dogmática, mas pelo contrário, um contrapeso a uma possível precipitação dogmática no mobilismo, que exerce enorme sedução sobre os céticos. Na suspensão cética do juízo, deve-se compreender então que o caso está declarado não-solucionado *apenas enquanto não surgirem novos argumentos que desequilibrem a balança do impasse*.

Além disto há dois pontos bem pouco observados pelos adversários dessa filosofia: 1º, quando detém o fluxo do questionamento, a suspensão cética o faz não apenas provisoriamente, mas também somente em relação àquele específico debate; e 2º, a suspensão cética do juízo *não detém necessariamente o movimento investigativo*.

Em outras palavras, não há fórmula dogmática para o comportamento do cético neste caso: ele pode ou não continuar em movimento de investigação mesmo enquanto ainda se encontra em "suspensão de juízo"[85] — mas a partir deste ponto, se a investigação prossegue, o faz seguindo outro curso. Normalmente, ele apenas passa a examinar algum outro debate, enquanto este está retido no impasse, já que se trata de um impasse localizado.

Mas não seria necessariamente incoerente com seus princípios o cético que, nesse mesmo assunto e ainda sob suspensão do juízo, continuasse investigando junto aos dogmáticos em busca de argumentos que rompessem o impasse desequilibrando o movimento em favor de alguma das posições em jogo: apenas é preciso observar que, neste último caso, o legítimo cético só poderia fazer isso raciocinando em termos hipotéticos, com o objetivo assumido de provocar a mobilização do pensamento, isto é, de continuar a promover o movimento investigativo, e portanto sem dar de fato sua aquiescência ao posicionamento hipoteticamente (e provisoriamente) defendido, e de preferência apoiando com suas hipóteses ora as investigações de um lado da contenda, ora as de outro. E assim que surgisse uma hipótese consistente em favor de um dos lados,

85 A expressão "suspendo o juízo" é tradicional entre os pirrônicos desde a antigüidade para exprimir o instante seguinte àquele em que se constata o impasse.

desequilibrando efetivamente a balança, o legítimo cético voltaria necessariamente a buscar argumentos que conduzissem, de novo, ao impasse. Tudo isso é muito difícil, e seria uma estratégia demasioado arriscada para um cético, pois facilmente ele poderia deslizar, sem perceber, para o dogmatismo.

81. No limite, não há regra rigorosa para os procedimentos do cético, desde que tais procedimentos captem e exprimam efetivamente e com clareza o sentido geral antidogmático da proposta cética — ou investigacionista. O próprio Sexto Empírico tem um capítulo em que adverte contra o perigo dogmático de formulações muito rígidas no uso dos conceitos, e a história do ceticismo está repleta de formulações variadas do procedimento cético de investigação, e de defesas céticas dessa variabilidade, que atestam a extensão dessa preocupação para também para o perigo dogmático de uma determinação muito rígida dos procedimentos a serem seguidos.

3. O estilo nada acadêmico do pensar proudhoniano

A) CONSIDERAÇÕES SOBRE O CARÁTER FILOSÓFICO DO PENSAMENTO DE PROUDHON

82. Muitas falhas dos comentadores de Proudhon derivam do fato de darem a atenção aos conteúdos tratados por Proudhon sem maior cuidado com o *modo como apresenta* esses conteúdos. Isto ocorre porque Proudhon tem sido considerado como um pensador maleável, capaz de circular por diversos campos de conhecimento integrando-os uns aos outros, mas nunca propriamente como *filósofo* .

O que tem escapado muitas vezes aos comentadores, em outras palavras, é a *abordagem* caracteristicamente proudhoniana, o *estilo de pensamento* com o qual ele aborda seus problemas. Procura-se compreendê-lo como se importassem apenas os resultados de suas pesquisas, ou como se compreender as peculiaridades de sua abordagem importasse apenas enquanto forma de se compreender a maneira pela qual ele atinge os resultados que atinge. Entretanto, o que ele tem a oferecer, mais do que determinados resultados de pesquisa, é precisamente uma *abordagem,* um *estilo próprio de pensamento* que pode ser aplicado ao exame de quaisquer temas e problemas, e não aos problemas específicos de tal ou tal outra ciência — portanto, o que ele mais tem a oferecer é, justamente, o que se espera de uma *filosofia.*

Proudhon oferece, em outras palavras, uma abordagem personalizada da qual deriva diferentes projetos intelectuais, e a partir da qual um objeto de estudo abordado pode revelar problemas que não revelaria sob outra abordagem, e um problema abordado pode apresentar sentidos que também não apresentaria sob outra abordagem, incluindo possíveis caminhos para uma resposta. E suas respostas, por fim, não respondem apenas aos problemas colocados, mas também a esse estilo de pensamento dotado de filtros próprios, a essa abordagem. A própria construção de seus problemas, a própria detecção de seus nós a desatar ou desafios a enfrentar (ou lançar para o enfrentamento de outros), se dá também como uma resposta essa abordagem personalizada, filtrada por ela. Como filósofo que é, Proudhon está ciente desse caráter personalizado das suas formulações, e também está ciente do que ele porta de problemático.

Sabe-se ciências da natureza e, do mesmo modo, também as ciências humanas ou assim chamadas “humanidades”, com a exceção da filosofia — história, psicologia, sociologia, economia política etc. — definem-se fundamentalmente cada uma por seu campo ou objeto de pesquisas específico, ou seja, por aquilo que se investigam, embora tenham cada qual suas alternativas de abordagem. A filosofia, diferentemente, se define exclusivamente pelas suas inúmeras abordagens, cada qual com seu estilo, e pelo debate entre elas, podendo estender-se a qualquer campo ou objeto[86].

86 A menos que se queira definir o objeto da filosofia como o “universal” ou como “a totalidade da realidade”, formulações tão amplas e inespecíficas que não carregam muita informação útil para a

O que importa é notar que a imensa maioria dos comentadores de Proudhon tem emergido de outras áreas que não a filosofia, e é quase sempre como pensador nessas diversas áreas que ele tem sido examinado, com grande desatenção[87] para o caráter filosófico de seu pensamento.

Enquanto praticante de diversas ciências humanas, Proudhon tem sido examinado acima de tudo como economista político, jurista e sociólogo[88] — e neste último caso, pode-se encontrar pelo menos um comentador, Georges Gurvitch, que o considera não apenas como praticante, mas como *fundador* dessa ciência dos fenômenos sociais, paralelamente a Augusto Comte. Gurvitch está entre os raros que avançam um pouco para o campo da filosofia proudhoniana. Devem-se destacar também, neste sentido, Henri de Lubac e, sobretudo, Francisco Trindade, cada qual com diversos materiais bons e úteis publicados sobre o anarquista francês.

83. Proudhon, entre outras coisas, se pretende algo como um cientista social — pois pretende fundar uma ciência da sociedade, que se chamaria "socio-economia". Para isto, se aprofunda no exame de *quais os melhores procedimentos e diretrizes para se instaurar o processo de conhecimento de um determinado tipo de objeto* — o que

---

caracterização dessa atividade. Mas essa discussão escapa ao escopo da pesquisa. A título de sugestão, algum critério de distinção do campo próprio da filosofia poderia ser extraído talvez da observação de que, nela, os juízos de valor exercem um papel tão claro, constante e presente quanto as afirmações a respeito de como as coisas são ou não são, ou do que elas são afinal. Nas ciências exatas e da natureza, tais afirmações predominam largamente sobre os juízos de valor, e isto também se pode dizer quase sempre, embora de modo consideravelmente menos incisivo, das ciências humanas, ou demais "humanidades" para além da filosofia.

87 Evidentemente não é a estrita formação em filosofia o que torna um estudioso apto para o legítimo e aprofundado exame filosófico de algo, e o próprio Proudhon, sem formação oficial realmente extensa em qualquer área (autodidata), é exemplo mais do que claro disto, entre uma infinidade de outros que se poderia citar. Mas infelizmente, não é o caso da grande maioria dos comentadores, pois muito poucos deles caberiam aqui ao lado de Proudhon como exemplos. Em geral, os comentadores têm-se limitado ao exame de um ponto de vista muito rente às suas formações, e não têm apresentado boa formação filosófica, seja em termos oficiosos e acadêmicos, seja como autodidatas, deixando ao deus-dará esse aspecto fundamental do pensamento proudhoniano. Falta arriscarem por-se em contato com gente mais mergulhada em filosofia para um trabalho conjunto, coisa importante inclusive porque Proudhon, este vastíssimo espírito libertário, se é filósofo, também está longe de ser apenas filósofo, e alguém mais aprofundado nos estudos filosóficos, por sua vez, também não poderia sempre dar conta das outras inúmeras áreas para as quais ele avança.

88 Na mesma linha de raciocínio, aliás, deveria ser mais considerado também como historiador praticante, e *além disto* — porque não é de maneira nenhuma a mesma coisa — como formulador de uma nova abordagem específica para os estudos históricos, cuidadosamente praticada por ele, e cujas afinidades e diferenças com as atuais alternativas no pensamento historiográfico ainda estão por ser levantadas.

constitui um exame característico sobretudo da *teoria do conhecimento,* bem mais do que da sociologia, da história, da economia etc, que em geral, cujos estudiosos costumam já dispor de antemão de uma resposta para isto. Acrescente-se que quando Proudhon, especificamente, avança pensamentos nessa direção, não trata de procedimentos úteis exclusivamente para um determinado tipo de objeto, mas procedimentos que podem ser aplicados, mais amplamente, a objetos de pesquisa extremamente variados.

Teoria do conhecimento é uma das áreas da filosofia, e é na filosofia que as questões dessa área se encontram nas melhores condições para serem examinadas a fundo. E pensar, além disto, *quais os valores éticos e políticos que devem orientar a construção* de tais procedimentos, é uma atividade que envolve necessariamente a formulação de *juízos de valor,* juízos sobre *como seria bom que as coisas fossem* ou *como seria bom que as coisas não fossem*. Portanto, trata-se, para dizer o mínimo, de uma atividade já de caráter plenamente *extra-científico* empreendida por Proudhon.

Isto não significa que seja uma atividade necessariamente aleatória, arbitrária ou desregrada, desempenhada no terreno da pura opinião e não no terreno da construção teórica. Mesmo quando se estuda Proudhon como fundador de algo como uma sociologia, por exemplo, ou como fundador de uma nova corrente de pensamento jurídico[89] ou de economia política, não se tem dado suficiente atenção a este ponto: que Proudhon, antes de ser sociólogo, economista ou jurista, é — porque *precisa* sê-lo, em vista do caráter inovador se suas formulações — *filósofo.* Quando mencionam o aspecto fortemente *filosófico* do pensamento proudhoniano, no entanto, seus comentadores — habituados às mais variadas ciências humanas, mas não à filosofia — tendem a concentrar-se nos *objetos de estudo* que lhes parecem, por assim dizer, os "mais filosóficos" em Proudhon, já que não se encaixam em nenhuma das ciências positivas conhecidas: deus e as demais questões de teologia, a partir do originalíssimo "anti-teísmo" proudhoniano; e as questões

89 No caso, pode-se atribuir a ele a fundação do que se costuma compreender como *sociologia jurídica*, linhagem que, na esteira das correntes que trabalham com o direito consuetudinário (direito dos costumes), considera os conteúdos do direito e a caracterização da justiça como construções históricas espontâneas parcialmente formalizadas, e não como entidades com valor absoluto e atemporal, nem como uma questão de regulamentação puramente convencional e utilitária à maneira do direito positivo atualmente dominante.

envolvendo *valores morais,* uma vez que Proudhon formula, de fato, toda uma complexa teoria moral, aliás conectada ao seu “anti-teísmo”.

84. Poderia-se afirmar que a filosofia se distingue das ciências porque seu campo de pesquisa envolve, como um de seus objetos centrais, os *juízos de valor*? — Como constatação histórica, sim, isso é algo que se observa quando se acompanha o processo pelo qual as ciências foram se separando da filosofia: no processo, elas foram deixando de lado esse campo dos valores, especialmente no caso das ciências exatas e da natureza.

Contudo, quando se considera as coisas deste modo, trata-se ainda da filosofia considerada claramente de um ponto de vista *exterior* a ela, da filosofia considerada como aquilo que já *não é* investigação de tipo propriamente científico, daquilo que *resta* quando se descarta o que, em Proudhon, parece ser sociologia, economia, ciência jurídica, história etc. A filosofia tende a figurar, por essa via, como uma espécie de *ciência dos valores,* já que os valores são aquilo que as ciências positivas mais deixam de fora.

O problema é que na verdade não é possível definir a filosofia estritamente como ciência dos valores, *ou mesmo do que quer que seja.* Este é um ponto em que é preciso insistir: que a filosofia, ao contrário das ciências — e mesmo das assim chamadas ciências humanas — *não é uma atividade que se defina fundamentalmente pelo seu campo de pesquisa, pelo tipo de objeto que se dedica a estudar.* Em filosofia, o fundamental são os *procedimentos*, a *abordagem*, o *modo* como se examina o que quer que seja, e uma mesma linha de pensamento filosófico, uma mesma filosofia, pode ser — e corriqueiramente é — aplicada pelos filósofos ao exame de objetos os mais díspares que se possa imaginar.

Trata-se de uma maneira de pensar diferente da científica. E uma das diferenças fundamentais é precisamente essa: a filosofia, considerada pelo que se produz no conjunto da comunidade filosófica, elabora *abordagens* — muitas e muito diversificadas — para o exame dos assuntos, *seja qual for a área desses assuntos*, das ciências naturais às ciências humanas. Se essas formulações não são — como de fato não são, ou pelo menos não deveriam ser — de modo algum alheias aos problemas e aos objetos de estudo

com os quais o filósofo se envolve originalmente e no início para construí-las, no entanto não se limitam a esses problemas e objetos de estudo que estão em sua origem, de modo que as teorias filosóficas são constatavelmente construídas para servirem de abordagem, no futuro, também ao exame de outros objetos e problemas possíveis que, com freqüência, ainda nem sequer foram pensados.

O que faz com que um filósofo seja propriamente filósofo *é em grande parte* — embora não se limite a isso — *o fato de assumir um posicionamento frente às diversas abordagens filosóficas alternativas, e responder coerentemente por essa tomada de posição*. Outros elementos igualmente fundamentais têm também o seu papel na caracterização dessa atividade, mas o fato de assumir um posicionamento e toda a responsabilidade intelectual por esse posicionamento, é um marco incontornável na caracterização do filósofo, a ponto de, sem isso, ter bastante dificultada a sua caracterização como "filósofo".

Assim se faz importante, para a boa compreensão de Proudhon no futuro, inseri-lo no circuito por assim dizer "oficial" dos debates filosóficos com pesadores de todos os tempos. Essa inserção entretanto não é tão simples de se operar, porque para isso é preciso demonstrar, para a atual comunidade dos filósofos, o interesse efetivamente filosófico da teoria de Proudhon. Pode-se fazer isto apontando temas e problemas que historicamente têm caído sob a atenção dos filósofos, mas o fundamental é, sobretudo, procurar dar voz à *abordagem* proudhoniana, e ao que dela emerge na forma de projetos intelectuais, procedimentos metodológicos, problemas etc. E pode-se também esboçar um a localização de Proudhon apontando as direções em que, ao seu redor, se estabeleceriam os seus debates com outras filosofias.

É um pouco — bem pouco — disto tudo o que, a partir deste capítulo, se procura realizar nesta pesquisa, como primeiro passo de uma longa jornada a ser realizada coletivamente com muitos outros que, por esta via, o presente pesquisador espera interessar nesse viés importante e pouco explorado do pensamento proudhoniano.

B) PROUDHON E A *DEMARCAÇÃO DAS FRONTEIRAS DA FILOSOFIA*

85. O que essa diferenciação entre filosofia e ciências, afinal, tem a oferecer quanto ao esclarecimento do pensamento proudhoniano? Isto se responde em quatro observações a respeito do passado e do presente no campo das pesquisas científicas e acadêmicas.

Primeira observação. Essas diferenciações não seriam plenamente possíveis no século XIX, porque sua realização — a separação entre ciências e filosofia — ainda estava em seu curso histórico de desenvolvimento. Mas agora, não podem ser evitadas. Muitas vezes se alerta, em filosofia, para o que se chama de *ilusão retrospectiva:* o erro de se examinar um fenômeno do passado a partir de uma perspectiva atual, e com isto distorcer os fatos e perdê-los de vista, projetando sobre eles o que não existia ali, porque só passou a existir nos dias de hoje. Aqui, o perigo é exatamente o contrário: uma *projeção ilusória do passado,* sob a forma dos traços positivistas presentes na obra de Proudhon, que o colocam no mesmo caldo de quase todos os pensadores progressistas da época, tem bloqueado o acesso aos *diferenciais* oferecidos particularmente por esse autor em relação a esse caldo geral positivista. Uma forte herança real desse mesmo passado nos dias de hoje — o objetivismo acadêmico, sob certos aspectos coincidente com o objetivismo cientificista — tem contribuído para isso.

Tem-se procurado comparar, por exemplo, *a eficácia dos resultados* das pesquisas realizadas segundo a abordagem de Proudhon com a das pesquisas realizadas segundo os critérios de Marx, considerando-os estudiosos voltados para os mesmos *objetos de pesquisa*. Costuma-se preferir Marx do ponto de vista da crítica aos poderes econômicos, e Proudhon do ponto de vista da crítica à representação política. Os comentadores parecem não se dar conta de que está envolvido, nessa comparação, algo que ultrapassa em muito a consideração da eficácia no exame dos objetos de pesquisa, porque ambos, Marx e Proudhon, *além de* estudiosos de diferentes áreas das ciências humanas, são filósofos. Cada um deles representa, pratica e defende teoricamente um diferente *estilo de pensamento,* uma *forma de pensar* que lhe é própria, e que pode ser aplicada a

diferentes objetos de estudo. A de Marx, aparentada à de Hegel, já foi e continua sendo consideravelmente explorada. A de Proudhon ainda é quase completamente desconhecida. Há de fato valores em jogo nesses *estilos de pensamento,* nessas *abordagens personalizadas* que estão inscritas nos próprios procedimentos pelos quais cada filósofo examina seus objetos de pesquisa. Mas isto — esses *estilos de pensamento,* essas *maneiras de pensar* personalizadas — é algo mais essencial à filosofia do que o próprio exame dos valores morais, que se costuma atribuir a essa atividade como um *objeto de estudo* especificamente seu.

Segunda observação. O *estilo de pensamento* de um filósofo atua como um *filtro* que remodela de uma maneira muito particular tudo aquilo que ele capta ou emite enquanto filósofo. Esses *filtros filosóficos* consistem em todo um jogo valores, todo um jogo de critérios de avaliação, que não são necessariamente de caráter moral, no sentido tradicional de avaliações acerca do bem ou do mal — embora se possa considerá-los *morais* quando se toma "moral" no sentido mais lato e abrangente, de referências de todo e qualquer tipo pelas quais as pessoas *avaliam* as coisas, e que por isso orientam os costumes coletivos e comportamentos individuais. Toda teoria filosófica constrói e põe em prática um *filtro* personalizado, pelo qual aborda seus assuntos e, idealmente, qualquer assunto que possa vir a surgir — daí o caráter generalista e avesso às especialidades que a filosofia apresenta. As ciências humanas não deixam de apresentar os seus *filtros*, mas eles são decorrências complementares, e de importância secundária, em um esforço investigativo realizado em direção a objetos de um tipo específico e pré-determinado, e para elas o critério de validação das teorias — incluindo seus *filtros* de abordagem — é neste sentido o mesmo das ciências da natureza.

Em filosofia, esses filtros de abordagem estão no centro da atenção, e embora precisem mostrar-se adequados, pertinentes e interessantes no exame daquilo que o filósofo toma como objeto de pesquisa, sendo quase sempre construídos a partir dos desafios oferecidos por esse exame, eles é que são o produto direto e imediato do esforço intelectual. E o critério fundamental pelo qual se avaliam esses filtros de abordagem é o *debate,* a *confrontação dos filtros filosóficos uns com os outros*. Isto é o que mais

fundamentalmente diferencia hoje a filosofia das ciências humanas. O critério de validação de uma teoria filosófica não está necessariamente em sua *eficácia na busca da verdade acerca de um objeto de estudo específico, ou de um tipo específico de objeto* — não poderia estar, porque uma teoria filosófica pode não ter nada a *desvendar* ou *descobrir,* mas algo a *criticar*, ou então algo a *propor* ou a *criar* — por exemplo uma nova mentalidade. Naturalmente, os critérios científicos são trazidos à baila também, e com grande peso, nos debates no seio da comunidade filosófica, e freqüentemente são lançados contra teorias, mas *entre outros argumentos*. Constituem *um recurso de validação ou de invalidação* de teorias, e não se confundem necessariamente com a própria finalidade de uma filosofia, havendo inclusive outros recursos dos quais se pode lançar mão nos debates entre as teorias.

Terceira observação. Essa situação generalizada de confusão entre as práticas filosóficas e as das diferentes ciências humanas, por parte dos comentadores de Proudhon a partir do século XX, se agrava muito em vista das circunstâncias históricas em que a filosofia proudhoniana foi produzida, e dos posicionamentos assumidos nesse quadro histórico pelo próprio Proudhon: o século XIX é justamente um momento crucial de ruptura entre as ciências e a filosofia, ruptura cujo elemento mais sintomático é a emergência do positivismo, e a partir dele, da defesa de uma objetividade construída principalmente pelo esforço de anulação ou minimização dos fatores subjetivos no processo de pesquisa. O foco de atenção dos que defendiam a ruptura — o mesmo foco de atenção que Proudhon adota — estava na associação íntima entre a filosofia praticada na época e o pensamento religioso, por sua vez conectado ao discurso de sustentação do posicionamento político mais à direita que se conhecia na Europa: o absolutismo de direito divino.

Os defensores da autonomia das ciências viam na filosofia um discurso voltado para abstrações ligadas ao mundo espiritual suposto pelos cristãos, e sem correspondência direta com a realidade social e o mundo material em que ela se inseria. Parecia claro, já desde a geração anterior à de Comte e Proudhon, que um processo de proporções revolucionárias estava em curso com o ritmo acelerado da industrialização, que era

preciso refletir a respeito, e que a reflexão filosófica não estava acompanhando esse processo.

Neste cenário, o caráter incontornavelmente personalizado das formulações teóricas dos filósofos tendia a ser encarado por muitos progressistas como parte do problema: a filosofia tradicional, quando se afastava das discussões espirituais de inspiração cristã e se empenhava para alcançar os acontecimentos, embrenhava-se no confronto das opiniões em torno do significado e valor de palavras-de-ordem e expressões genéricas de grande impacto, e com isto, parecia ainda presa ao purismo das abstrações sem vínculo com a realidade mundana, caindo, por fim, em um círculo de debates retóricos que exprimia mais a vaidade intelectual ou o brilhantismo diletante dos interlocutores, sob o impulso das utopias e ideologias políticas que queriam ver realizadas, do que a atenção a problemas reais e de interesse público. A produção intelectual acadêmica estava no centro disso, como uma espécie de eixo institucional que promovia ao seu redor esses debates.

Proudhon procura destacar-se e afastar-se desse círculo, desse giro dos intelectuais acadêmicos em torno de abstrações e retórica. Mas radicalmente pluralista, de algum modo parece detectar, ao mesmo tempo, o perigo tecnocrático de um discurso que se pretendesse puramente "objetivo", isento de traços personalizados, e que por essa via escapasse do controle que, bem ou mal, era propiciado pela multiplicidade de hipóteses confrontadas nos debates filosóficos. O *posicionamento claro frente às divergências,* para Proudhon, é um ponto de importância fundamental — e a suposta objetividade que ultrapassa todos os posicionamentos e alcança a unanimidade, um perigo.

Quarta observação. Levados pelo mesmo objetivismo no fundo tipicamente positivista que ganhava rapidamente terreno no século XIX, e que não podia deixar de estar presente também em alguma medida no pensamento proudhoniano — objetivismo do qual o próprio perfil do pesquisador acadêmico e do praticante de ciências humanas de lá para cá não deixam de ser um herdeiros em alguma medida — os comentadores de Proudhon não têm observado com suficiente precisão *a maneira,* bastante personalizada aliás, como ele lida com a questão do *posicionamento teórico* em relação a suas fontes.

C) O ESTILO PROUDHONIANO NA REFERÊNCIA ÀS FONTES: DESLIZAMENTOS

86. Os comentadores vêem Proudhon passar rapidamente e de modo superficial pela menção a uma porção de nomes de pensadores de diversas áreas, inclusive filósofos, e concluem que se trata de um *descuido*, provavelmente gerado por sua falta de uma boa formação acadêmica. Intelectuais importantes do século XIX, com sólida formação acadêmica, como Marx, já faziam naquela época a mesma avaliação. O próprio Proudhon parece ter orgulho do caráter rústico de seu pensamento, de sua pouca formação acadêmica, e isto confirmaria a avaliação — se ele não fizesse de certas aparentes deficiências, como esta, um procedimento na verdade metódico, regular e cuidadoso. A questão do posicionamento teórico em relação às fontes, deve-se notar, é muito característica da atividade filosófica, uma vez que as teorias formuladas pelos filósofos têm no debate argumentativo seu principal critério de validação: uma teoria tende a ser considerada válida, por parte da comunidade filosófica, não apenas na medida da aceitação que conquista, mas também na medida do desafio que oferece aos seus adversários.

87. O que se tem deixado escapar, e que só se capta examinando de perto o *modo como Proudhon procede*, quando faz menções rápidas e superficiais a suas fontes teóricas, é justamente o mais óbvio: que se trata de um procedimento proposital — e nada acadêmico — de classificação e mapeamento de posições. Consiste em agrupar os autores de um lado ou de outro segundo seus posicionamentos mais gerais em relação a cada questão, descartando sem qualquer atenção os detalhes que os diferenciam uns dos outros.

O objetivo de Proudhon com isto não é realmente fazer referência a eles, mas apenas esclarecer, por suas próprias aproximações e distanciamentos quanto a tais grupos, o seu posicionamento pessoal em relação a grandes linhas, tendências ou

correntes gerais de pensamento que, de uma maneira ou de outra, atravessam todos os autores colocados por ele em um mesmo grupo. Tais nomes, citados sempre em quantidade e rapidamente por Proudhon, apenas representam essas grandes linhas de pensamento às quais se refere de maneira indefinida, como a um certo caldo geral de noções coerentes ou mais ou menos coerentes umas com as outras, no qual se encontram imersos todos os pensadores mencionados, ou seja, os que costumam trabalhar com esse mesmo caldo de noções.

Note-se bem a quê Proudhon se refere nestes casos: refere-se a esse *caldo de associações*, ou melhor, de *noções inter-associadas,* que são comumente manejadas pelos autores citados e outros próximos a eles, em suas formulações. Se participam do mesmo caldo, são mencionados por Proudhon como se fizessem parte do mesmo grupo, pouco importa que sejam de épocas diferentes ou que pensem de modo divergente sobre uma série de assuntos específicos. A associação dos autores em grupos por Proudhon não se refere propriamente a uma mesma *teoria* que estariam defendendo, no sentido em que em geral se compreende esse termo, mas a esse caldo indeterminado de associações de que participam.

D) A TEORIA EM SENTIDO EXTRA-ACADÊMICO

88. Que um vago caldo de associações, envolvendo umas com as outras uma quantidade indefinida de noções ou conceitos, não chega a ser propriamente uma teoria, é algo evidente, e como se sabe, essa evidência tem peso histórico e já é firmemente sedimentada desde muito antes do século XIX, embora houvesse ainda nessa época larga margem de discussão quanto ao que seria uma teoria propriamente caracterizável como “científica”. Mas ressaltar aqui essa velha diferenciação entre a teoria e a mera associação de idéias ou noções sem qualquer necessidade ou exigência de rigor, que poderia ser mais facilmente qualificada como *doxa* (opinião), é importante precisamente porque Proudhon

se recusa a fazer essa diferenciação — mas imitá-lo nisto não ajudaria a compreender o porquê dessa recusa.

Para compreender isto, importa notar que tal procedimento — de citar uma seqüência de nomes só para sugerir uma tendência ou corrente geral de pensamento — muitas vezes chega a ser utilizado por Proudhon não apenas para agrupar *teóricos, pensadores,* mas também, e igualmente, para agrupar homens que tomam certos posicionamentos da vida política e social em função de uma determinada mentalidade ou linha de pensamento, sem chegarem a constituir formulações teóricas. Proudhon tende a chamar todos esses *caldos de associações* de "teorias", sejam teóricos ou não os nomes que apresenta como imersos em cada caldo. E segue usando indiferentemente o mesmo termo, "teoria", também para aquilo que de fato se costuma compreender por esse termo, ou seja, para as formulações que buscam a coerência e a mais cuidadosa estruturação racional e argumentativa. Tudo isto, dos vagos caldos de associação que formam certas mentalidades difusamente presentes no pensamento de um indivíduo ou sociedade, até as formulações mais rigorosamente articuladas segundo sólidos critérios de coerência, é para ele, igualmente, "teoria".

Esse procedimento de Proudhon, que parece, à primeira vista, uma "confusão" de autores muito diferentes — e à segunda vista talvez uma confusão quanto ao correto sentido de "teoria" — é não apenas proposital, mas plenamente coerente com sua busca de uma *filosofia popular*, conforme se verá. Em vista do modo como Proudhon lida com isto, considerar os autores mencionados por ele, nestes casos, como se exercessem de fato alguma influência sobre a filosofia proudhoniana *individualmente*, não é uma boa estratégia para compreender essa filosofia, pois pode facilmente induzir a erros.

89. Tal procedimento retórico, recorrente em Proudhon, pode ser compreendido como um "deslizamento para o caldo geral" ou "deslizamento para o caldo de associações". Fazem parte desse caldo não apenas noções inter-associadas, mas também certas associações — conexões, articulações, junções — específicas que os envolvidos no mesmo caldo costumam estabelecer entre essas noções. Associações que não são

praticadas sempre *rigorosamente,* mas *aproximadamente* da mesma maneira pelos diversos autores cujos nomes são ajuntados por Proudhon nessas ocasiões.

90. Entenda-se que se trata de mais do que retórica no sentido raso de um mero recurso lingüístico: este recurso, especificamente, exprime algo do *modo de pensar* de Proudhon. Não é apenas uma figura de linguagem, é uma *configuração de pensamento*, um traço do próprio *estilo de pensamento* que é caracteristicamente proudhoniano, e não apenas do seu estilo de linguagem. Não há *enfeite.* A retórica, aqui, recupera o seu sentido original mais profundo, em que se conecta à própria lógica na qual se exprimem as articulações do pensamento. Pode-se dizer, inclusive, que a compreensão dessa *configuração de pensamento* — traço essencial de seu estilo filosófico — é um pré-requisito para a correta compreensão de Proudhon.

91. Tomando uma certa distância em relação a Proudhon quanto a isto, e tomando essa distância rumo ao ponto de vista daquilo que caracteriza as exigências acadêmicas, pode-se dizer que quanto mais claramente se determinam quais são as exatas as noções em jogo e/ou como são exatamente essas conexões entre elas, mais se caminha do vago caldo de associações para a efetiva formulação teórica. Supondo que uma formulação teórica represente uma forma de pensamento mais consistente ou de algum modo "melhor", o papel a ser desempenhado por um *método* seria, a princípio, o de orientar essa transição em vista de bons resultados. Neste caso, é no mínimo algo inusitado que um pensador, formulando justamente um *método* para a construção de teorias, trate como "teoria" indiferentemente o que se reconhece sob esse nome e o que se afigura como mero caldo de associações. Mas é precisamente o que Proudhon faz.

92. Não é de estranhar que os leitores de perfil acadêmico, assim como os que praticam diferentes ciências humanas, encontrem dificuldades para assimilar um pensamento que circula tão intimamente em meio a noções indeterminadas, e que tendam a ver nisso um sinal de descompromissado com relação às exigências teóricas, como se o pensamento de Proudhon se desenvolvesse à maneira das opiniões desregradas, articuladas de maneira arbitrária, que circulam corriqueiramente no senso comum. É uma imagem ilusória. Proudhon não é um pensador de má formação que se esforça para

atingir o rigor teórico: pelo contrário, se esforça para *tornar o seu discurso teórico mais popular*, e geralmente consegue fazê-lo porque é, de fato, um homem do povo, um membro das classes trabalhadoras. Mas sua habilidade no manejo de conceitos e abstrações não deixa nada a desejar a qualquer membro de academia em sua época, e é, na verdade, surpreendentemente acima do normal. Note-se que Proudhon, fazendo auto-crítica, chega a avaliar negativamente o livro *Criação da ordem na humanidade* precisamente porque é, como se verá, um trabalho bastante árido e rigoroso em termos conceituais, e de alto nível de abstração teórica, na verdade mais acessível para o leitor acadêmico do que para a população em geral, e *Proudhon preferia que fosse o contrário*.

E) DESLIZAMENTOS COM FOCO REFERENCIAL E RESPONSABILIDADE DO AUTOR

93. Causando ainda maior perplexidade e maiores dificuldades para o pesquisador acadêmico do que em seus rápidos deslizamentos por uma série de nomes de pensadores agrupados de maneira por vezes bastante incomum — ocorre que mesmo quando apresenta o nome de apenas um autor, como se falasse especificamente sobre o pensamento dele. Na maioria desses casos (embora nem sempre) Proudhon refere-se menos ao que o autor efetivamente disse ou deixou de dizer, e mais ao que se desenvolveu ao longo do tempo em seu nome, a partir de seus discípulos, ou até mesmo ao que se desenvolveu em autores que apenas coincidem mais ou menos com ele ou lhe são de algum modo análogos — ou seja, refere-se, mais uma vez, ao *caldo geral* de noções e associações em que o autor está imerso.

Mas nessa variante ainda mais claramente anti-acadêmica do "deslizamento para o caldo geral", variante também freqüente em Proudhon, o autor mencionado por ele figura como uma espécie de referência central que, de algum modo, *assinala* o referido caldo de noções inter-associadas, indicando *qual é* o caldo em questão. Inclusive autores diferentes às vezes são contrapostos por Proudhon como indicações de caldos diferentes.

Nestes casos, o nome de um autor, em Proudhon, serve para indicar determinado caldo de associações, seja porque esse caldo emergiu de fato das noções propostas por esse autor especificamente, a partir de seus intérpretes, seja porque o autor é o mais representativo daqueles que estão imersos nesse mesmo caldo de noções, portanto de certo modo o que melhor representa o próprio caldo como um todo. Essa variante do “deslizamento para o caldo”, que ocorre a partir de um ponto de referência específico, será tratada como deslizamento com (ou a partir de) um “foco referencial”.

Para mencionar alguns casos em que esse procedimento é bastante evidente, quando aparecem nos textos de Proudhon os nomes “Fourier”, “Saint-Simon”, “Hegel”, a referência muitas vezes é, claramente, ao conjunto dos fourieristas, dos saint-simonianos, dos hegelianos em geral — de todos os matizes e em todas as variações que tais doutrinas vieram a apresentar — *incluindo* a versão original do fundador da doutrina. É de suma importância, portanto, detectar em cada caso se a referência de Proudhon é especificamente aos elementos citados, o que é uma situação bem menos freqüente, ou se é, como na maioria dos casos, um deslizamento para o caldo geral que os envolve.

94. Curiosamente, como também se verá, Proudhon costuma responsabilizar em larga medida os fundadores de correntes ou tendências de pensamento, de certo modo, não apenas pelo que disseram de fato — o que os desculparia dos desvios dos seus discípulos — mas também pelo que seria possível dizer, extrair ou derivar interpretativamente de suas colocações *sem chegar a contradizê-los.* Ou seja, responsabiliza-os por *engrossarem o caldo* de uma tendência ou corrente ao não se incompatibilizarem com ela, e portanto, por darem-lhe livre curso através daquilo que disseram, ou mais precisamente por lhe darem passagem no “campo” que demarcaram com aquilo que disseram. Incompatibilizar-se com certas correntes de pensamento, e deixar claras as suas incompatibilidades, é para Proudhon uma responsabilidade importante à qual o intelectual não deve se esquivar.

Tudo se passa, em Proudhon, como se cada autor, ao dizer o que diz, demarcasse ao redor de seus ditos um campo de possíveis associações, de coisas possivelmente associáveis àquilo que ele disse. E ao que parece, ao fazê-lo o autor deveria, ele próprio,

responsabilizar-se por esse território de interpretabilidade aberto pelos seus ditos, o que significa lutar — polemizar — contra as apropriações indevidas desse território. Coerente com essa postura, ele próprio se esforça por demonstrar a incoerência, ou mais precisamente a *incompatibilidade* teórica de muitos de seus intérpretes e críticos em relação aos seus efetivos posicionamentos e às suas efetivas formulações, ao mesmo tempo que parece permitir algumas interpretações bastante elásticas, como as de Bakunin por exemplo, porque não chegam a ser *incompatíveis* com as suas efetivas formulações e tomadas de posição.

95. Utilizando ainda — e tornando, por assim dizer, mais "terrena" — essa metáfora do campo determinado pelos dizeres do autor, e a partir daí atravessado por seus intérpretes e por outros autores, pode-se dizer que alguns fazem essa travessia depredando o terreno, e é isto o que deve ser evitado. O autor é menos um "proprietário" do campo de pensamentos que ele próprio determina, e mais um "posseiro" que se utiliza dessa posse intelectual, e que deve responsabilizar-se pela sua guarda contra as depredações que, em última instância, a desfigurariam, inutilizando aquilo que ele território tem a oferecer de seu para todos os que o atravessam. Proudhon permite a livre passagem por seu território intelectual para os que, contrários ou favoráveis a ele, fazem "bom proveito" desse território, realmente aproveitando o que ele oferece de caracteristicamente seu, e principalmente para os que se dispõem por sua vez a trabalhar no mesmo terreno para produzir nele algo de próprio, até mesmo algo que apresente elementos críticos em relação ao tratamento originalmente dado a esse terreno pelo por Proudhon — mas que o critique reconhecendo as características que lhe são próprias, sem depredá-lo e distorcer-lhe a imagem.

Assim, algumas críticas de Bakunin a Proudhon, por exemplo, parecem rebatíveis se consideradas estritamente dentro da lógica própria do pensamento proudhoniano, e no entanto, observando a compatibilidade da perspectiva bakuniniana em relação ao seu próprio ponto de vista, Proudhon tende a considerar essas críticas mais atentamente, rumo à auto-crítica, ao invés de apenas defender dessas críticas o seu território intelectual tal como o delimitou originalmente.

96. Examinando com maior atenção a questão, para Proudhon parece haver sempre, por detrás das teorias — inclusive na interpretação dilatada que dá a esse termo — um sentido intrínseco a ser construído e perseguido tão clara, completa e radicalmente quanto possível, e importa apenas que as incoerências não o atinjam, que as formulações específicas que o exprimem não se incompatibilizem com esse sentido profundo. No entanto, elas *podem* atingi-lo, dependendo do modo como são conduzidas — e não é apenas o autor que as conduz, mas também seus intérpretes e críticos, porque esse sentido geral no fundo de tudo o que é dito por um autor *não se constrói na lógica interna do seu discurso, à maneira acadêmica*, mas na vida, em imersão prática desses dizeres nas relações sociais que o autor estabelece.

97. Há portanto, em Proudhon, uma exigência de *coerência teórica* conduzida por ele de maneira bastante peculiar, mais elástica que o habitual nos meios acadêmicos sob certos aspectos, e ao mesmo tempo mais rigorosa sob outros. Rigorosa especialmente segundo uma exigência de coerência que é de um tipo mais familiar para quem atua no terreno político do que para quem atua no campo puramente intelectual — de modo que Proudhon não desculpa o intelectual por omissão em relação à maneira como sua teoria, ou mesmo a linha geral de suas livres opiniões, é interpretada por outros. A responsabilidade não é apenas do intérprete. É o próprio autor dessa teoria ou conjunto de opiniões que deve empenhar-se no sentido de apontar as incompatibilidades e limites de interpretação, esclarecendo não apenas o que pensa, mas também o próprio campo polêmico em que esse pensamento se insere nos debates correntes na sociedade, e o modo como se insere neles, suas tomadas de posição, etc. — isto vale inclusive para suas *mudanças de posicionamento,* que podem apresentar aparentes incoerências lógicas, mas não incompatibilidades com o sentido geral que as orienta.

F) SAINT-SIMON POR TRÁS DE COMTE?

98. Todos esses procedimentos, bastante avessos a práticas acadêmicas tradicionalmente consideradas mais rigorosas, não são, como se vê, mero produto de uma falta de correta formação acadêmica: estão — e isto se tornará mais claro no decorrer desta pesquisa — coerentemente inscritos em uma atitude de recusa radical, por parte de Proudhon, de toda uma postura que o academicismo tradicional, já desde a França de sua época, parece-lhe representar, e que em sua avaliação, contribui para a sustentação de uma esfera de produção intelectual isolada das práticas sociais efetivas, dominada por elites econômicas e, na prática, com acesso vedado para a população em geral, que acaba sujeita à condição de mero público "leitor" sem espaço para manifestação e articulação de produção intelectual própria — e a atenção de Proudhon se volta, aqui, especialmente para o proletariado.

É também em última instância nesse quadro que se deve compreender, afinal, a formulação, por Proudhon, dessas noções que parecem filiá-lo ao positivismo comteano. Antecipando a questão, a aparente filiação é na verdade uma frontal *oposição crítica,* e o foco dessa crítica é precisamente aquilo em que Comte acaba por contribuir, com seu positivismo, para a formação dessa esfera intelectual à parte, desconectada de suas interações sociais e de efetivas vias de acesso por parte da população proletária. *Por isso mesmo é que não se deve compreender Proudhon desconectando-o da referência a Comte,* como as leituras de algunos comentadores sugerem. É o caso dos comentários de Armand Cuvillier, por exemplo.

99. Também Georges Gurvitch, talvez o mais famoso comentador de Proudhon, tende a examiná-lo sem a referência a Comte, e remetendo-o ao invés disto a Saint-Simon. Segundo o próprio Gurvitch, aliás, Proudhon "não disperdiçava ocasião de manifestar sua extrema antipatia intelectual em relação a Comte" (GURVITCH, 1970, p. 27), e vale a pena reproduzir uma citação do próprio Proudhon colhida por ele neste sentido: "A leitura deste animal de Augusto Comte, o mais pedante dos sábios, o mais fraco dos filósofos, o mais vulgar dos pensadores, o mais insuportável dos escritores, me subleva" (PROUDHON, Correspondência, tomo V, p. 7). O que se verá aqui é que essa oposição não se limita ao terreno da antipatia pessoal, e tem grande importância para a

compreensão da filosofia de Proudhon. Não se deve portanto descartá-la em favor da consideração de teóricos com os quais Proudhon simpatiza.

Com exceção do par contraditório formado por Comte e Saint-Simon, as referências filosóficas proudhonianas apontadas por Cuvillier, bem ou mal são, todas elas, tratadas diretamente pelo próprio Proudhon no Capítulo III de *Criação da ordem* — aquele no qual fundamenta seu método e que constitui o centro do interesse desta pesquisa. As referências econômicas aparecem principalmente depois dessa fundamentação, nos capítulos seguintes do livro de Proudhon (capítulos IV, V e VI). Mas é nos capítulos iniciais, I e II, que se desenvolve, como ponto de partida para essa fundamentação, aquilo que para muitos comentadores parece ser, em Proudhon, uma exposição da lei comteana dos três estados — embora sem que o próprio Proudhon atribua isso claramente a uma influência de Comte — e é este o primeiro foco de atenção aqui. A referência mais correta será mesmo a Saint-Simon, como apontam Cuvillier e Gurvitch? Já se antecipou neste capítulo que Comte não pode ser descartado, precisamente em função da *oposição* de Proudhon a ele.

Mas e Saint-Simon? Proudhon, segundo Cuvillier sempre "tão atento a indicar suas referências" (cf. p. 18 de sua *Introdução*), não faz referência direta a Comte, e o que nele parece comteano pode ser na verdade saint-simoniano. Não se deve considerá-lo, então, mais filiado a Saint-Simon do que a Comte? Em outras palavras, poderia-se afirmar que a oposição de Proudhon a Comte só toma sua forma mais clara como uma oposição saint-simoniana? Seria um retorno a Saint-Simon? Ou talvez a retomada de uma trilha originalmente aberta por Saint-Simon da qual Comte se teria desviado?

100. Em primeiro lugar é preciso observar que Proudhon de maneira nenhuma é "tão atento a indicar suas referências". Essa suposta constatação de Cuvillier não faz o menor sentido. Proudhon é de fato profuso e pode-se dizer que bastante generoso em suas indicações, dando lugar inclusive a muitos autores completamente desconhecidos. Mas decididamente não é preciso nem direto. Portanto poderia sim estar referindo-se indiretamente a Comte. O fato de ser uma referência indireta, no entanto, não diminuiria o peso de importância dessa referência para a compreensão de Proudhon. E sim, o livro

Criação da ordem apresenta três estados de desenvolvimento do pensamento que se assemelham demais a esses estados comteanos para que se possa ignorar isto, e que na verdade não se encontram delineados em Saint-Simon da mesma maneira, mas apenas esboçados em textos escritos conjuntamente pelos dois, mestre e discípulo, e que marcaram, justamente, *a ruptura* entre eles.

O que se vê é que Proudhon está atento a essa ruptura, e que a referência a Comte só pode ser minimizada em relação à referência a Saint-Simon na medida em que se examinem as *filiações* de Proudhon deixando em segundo plano suas *confrontações e enfrentamentos.* Como a postura metodológica aqui adotada é *diferencial* este decididamente não é o caso, e Comte, portanto, volta à cena como foco dos *ataques críticos* de Proudhon. Por outro lado será o caso de destacar não tanto a *filiação* de Proudhon em relação a Saint-Simon, mas também as suas *diferenças* em relação a esse socialista utópico, de modo que, se por um lado serão devidamente diferenciados um do outro Saint-Simon e Comte — na medida em que necessário, e estritamente nessa medida — revelando indiretamente o aspecto saint-simoniano da oposição de Proudhon a este último, por outro Proudhon deve ser diretamente diferenciado também de Saint-Simon — diferenciação para a qual Gurvitch atenta, mas que é descuidada por Cuvillier — e também diferenciado conjuntamente do par Saint-Simon/Comte naquilo que indiretamente se revelam como aspectos comuns desses dois.

4. Comte ou Saint-Simon? Hegel ou Cousin?

A) PROUDHON REEDITA A "LEI DOS TRÊS ESTADOS" DE COMTE*?*

101. Do primeiro contato direto com os dois grossos volumes[90] de *Criação da ordem* de Proudhon, folheando e examinando o índice e os inícios dos capítulos, já se

90 Trabalha-se aqui com PROUDHON, P.-J. *De la création de l'ordre dans l'humanité (1843)*. Antony: Tops/H. Trinquier, 2000. Edição em dois volumes (1º vol 303 p., 2º vol. 317 p.) .

depreende uma divisão histórica da evolução intelectual humana em três grandes etapas. As duas primeiras, uma etapa dominada pela religiosidade e uma em que a religião é substituída pela filosofia, são a matéria dos dois primeiros capítulos. O terceiro capítulo apresenta o método de Proudhon, com uma teoria do conhecimento subjacente a ele, como ferramenta e preparação para uma entrada mais sólida na terceira fase, que estaria se iniciando no século XIX: a fase científica da humanidade. Tudo isso é bastante familiar para quem conhece a história do pensamento no século XIX: trata-se de um tema fundamental do positivismo. Armand Cuvillier, em sua *Introdução* à edição Marcel Rivière de *Criação da ordem*[91], reconhecendo nesta obra teses essenciais do conjunto da filosofia de Proudhon, aponta em primeiro lugar o positivismo como uma de suas principais fontes.

> Há uma a princípio para com a qual é difícil determinar a dívida de Proudhon: são os escritos de Augusto Comte. Já tivemos ocasião de assinalar muitos pontos de convergência das idéias de Proudhon com aquelas do fundador do positivismo. Mas há sobretudo dois pontos sobre os quais essa convergência se manifesta. Há primeiramente o semi-agnosticismo que declara desde as primeiras páginas e que forma a base de toda a "metafísica" do autor. (...) Há, em segundo lugar, a noção que Proudhon faz de uma evolução intelectual da humanidade. (CUVILLIER, 1927, p. 17)

Segundo esse comentador (em seqüência à citação acima), à parte as diferenças de terminologia é possível dizer — e muitos comentadores o dizem — que o que há, no livro de Proudhon, é "uma exposição" da *lei dos três estados* de Augusto Comte. Essa lei reaparece em diversos textos de Comte em formulações que não apresentam nenhuma variação essencial, apenas maior ou menor detalhamento. Em seus *Opúsculos de filosofia social*, por exemplo, a encontramos já no terceiro opúsculo, de maio de 1822, *Plano dos trabalhos científicos necessários para reorganizar a sociedade*[92].

91 Cf. CUVILLIER, A. *Introdução,* in PROUDHON, P._J. *De la création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organization politique.* Paris: Marcel Rivière, 1927. Tradução J. Borba (especificamente para esta pesquisa).

92 Cf. COMTE, A. *Opúsculos de filosofia social, 1819-1828.* Porto Alegre: Globo/São Paulo: EdUSP, 1972. Tradução de Ivan Lins e João Francisco de Souza.

> Pela própria natureza do espírito humano, cada ramo de nossos conhecimentos está necessariamente sujeito, em sua marcha, a passar sucessivamente por três estados teóricos diferentes: o estado teológico ou fictício, o metafísico ou abstrato, e, enfim, o científico ou positivo. (COMTE, 1822, p. 82)

Seguem-se, no texto citado, as descrições de cada um desses estados, que aqui serão examinados mais adiante, em comparação com o tratamento dado a eles por Proudhon. Saiba-se apenas, desde já, que esses estados — ou estágios — sucessivos de desenvolvimento intelectual indicam a *predominância* de uma dessas três condições sobre as outras duas, e que não é com exclusividade que cada estado se manifesta em sua fase de domínio. Saiba-se também que a lei dos três estados vale tanto para o indivíduo quanto para as sociedades.

102. Segundo Cuvillier, a aparente reexposição da lei dos três estados, na *Criação da ordem* de Proudhon, que na verdade ocupa inteiramente os dois primeiros e extensos capítulos do livro e parte do terceiro[93], tem confundido comentadores e os levado a ligar o autor diretamente ao positivismo de Comte, o que faz sentido, mas não é muito preciso. Mais cuidadoso quanto a isto, Cuvillier lembra que a *lei dos três estados* de fato já está formulada por Comte em um opúsculo aproximadamente duas décadas[94] anterior à publicação de *Criação da ordem* (em 1843). Mas lembra também que Comte originalmente assina esse opúsculo simplesmente como *Um discípulo de Saint-Simon*, e que Proudhon,"tão atento a indicar suas referências" (p.18), não cita nem o nome nem as obras de Comte na primeira edição de *Criação da ordem* (em 1843), e só irá citá-lo em notas de editor acrescentadas à segunda edição (de 1849). O que Cuvillier sugere é que a aparente referência ao positivismo de Comte, embora forneça uma hipótese razoável, é apenas aparente, e esconde na verdade um elo teórico de Proudhon com o mestre de Comte, o socialista utópico Saint-Simon.

---

93 Na edição Tops/H. Trinquier, os três primeiros capítulos ocupam o primeiro volume.

94 Cuvillier menciona um opúsculo de Comte de 1824, mas conforme evidenciado em citação dois parágrafos acima, a formulação é encontrada em Comte já em 1822. Isto não desabona a afirmação de Cuvillier, que é a de que os comentadores teriam uma justificativa razoável para afirmarem Proudhon como comteano, porque ele poderia ter lido Comte bem antes da preparação de *Criação da ordem*.

> (...) as harmonias que se podem pôr em relevo entre seu pensamento e aquele do chefe da escola positivista, devem muito mais, sem dúvida, à influência difusa do saint-simonismo que a uma ação direta e pessoal do próprio Augusto Comte.
>
> No que concerne ao agnosticismo de Proudhon, uma outra influência basta para explicá-lo: é a de Kant. (CUVILLIER, 1927, p. 18-19)

Cuvillier reconhece que a influência kantiana também é difusa, difícil de determinar com precisão, embora forte, e as vagas referências de Proudhon a Kant são elogiosas, mas ao mesmo tempo, críticas. As outras duas principais fontes proudhonianas apontadas por Cuvillier são, do ponto de vista filosófico, Hegel (CUVILLIER, p. 19-20), o socialista utópico Fourier (p. 21-24) — embora mencionado por Proudhon mais crítica do que elogiosamente — e "numa outra ordem de idéias" , mais precisamente no plano econômico (p. 25), Blanqui e Adam Smith. Ainda segundo Cuvillier, a dialética hegeliana, junto a essas outras influências, age sobre as concepções expostas no livro de Proudhon "de maneira tão real, mas tão vaga quanto a crítica[95] kantiana" (p.19).

Tais referências indicadas por Cuvillier são apenas as mais evidentes, e aparecem na maior parte dos comentadores, embora muitos se mostrem desatentos quanto à presença saint-simoniana entre elas. A novidade é o possível deslocamento de Proudhon, em face dessa presença, para mais longe de Comte. Entretanto as próprias observações de Cuvillier quanto ao modo como Proudhon trata os autores a quem faz referência sugerem, por outro lado, a necessidade de maior cuidado ao apontá-las. Um exame mais atento desse modo de tratamento dos autores pode inclusive conduzir a uma revisão dessas referências.

103. Autodidata sem formação acadêmica, e também sem nenhum gosto pelos cuidados acadêmicos, na verdade Proudhon freqüentemente aponta de um só jato, em um mesmo parágrafo, e sem completa indicação bibliográfica, toda uma lista de nomes e obras que constituem apenas referências de segundo plano, sem grande importância para ele, e os comentadores procuram detectar entre esses nomes quais são aqueles que em

95 A referência de Cuvillier aqui é à *Crítica da razão pura* de Kant, que já havia sido lida por Proudhon, segundo carta enviada por ele em julho de 1842 a Tissot, tradutor de Kant para o francês.

outros pontos aparecem tratados isoladamente, ainda que de maneira superficial, ou quais os que parecem de fato vinculados a algo mais no pensamento proudhoniano. Descuido de Proudhon? — embora costume ser essa a avaliação dos pesquisadores, não há nada que indique isto, pelo contrário. Proudhon se mostra em todas as suas obras um autor minucioso, metódico e bastante auto-crítico, com elevado nível de exigência quanto a seus próprios procedimentos, e generoso nas referências aos que de algum modo contribuíram para a formação de seu pensamento — e tais traços característicos, muito evidentes no pensamento de Proudhon, tornam essa aparente ausência de rigor no trato de suas fontes bastante estranha para a maioria dos comentadores.

B) DIFERENCIAIS DE COMTE EM RELAÇÃO A SAINT-SIMON

104. Na perspectiva *diferencial* adotada nesta pesquisa, as divergências entre os autores são o que se focaliza, e suas similitudes e aproximações devem emergir sobretudo de maneira residual, ou como um pano de fundo contra o qual se destacam as diferenças em foco. Assim, por exemplo, no exame dos diferenciais apresentados por Proudhon em relação a Comte e Saint-Simon, esses autores tendem a parecer talvez mais próximos um do outro do que realmente sejam, e essas diferenças entre ambos tendem a ser ressaltadas apenas na medida em que Proudhon — que é o foco de atenção desta pesquisa — se diferencie de Comte de uma maneira e de Saint-Simon de outra. Se o foco da pesquisa fossem as relações entre Saint-Simon e Comte, as coisas se passariam de outro modo.

105. Na medida em que a compreensão de Proudhon exige diferenciar os dois, importa acentuar que a clara formulação da *lei dos três estados* por Comte é precisamente a fronteira diferencial que o separa de Saint-Simon, e que aquilo que se esboça nesse sentido nos últimos textos escritos por Comte como saint-simoniano, ou com ainda com alguma participação direta de Saint-Simon, já apresenta algumas contradições, que exprimem o início dessa ruptura que logo viria a se realizar. Em termos teóricos, o principal ponto de ruptura consiste precisamente na desvalorização das religiões

tradicionais por Comte como resistências retrógradas ao pleno desenvolvimento da ciência positiva, em um momento em que o pensamento de Saint-Simon, ao contrário, retornava ao cristianismo.

Mas há um outro diferencial que acentua a originalidade de Comte em relação a seu mestre, e que se encontra claramente presente também em Proudhon, portanto diferenciando-o de Saint-Simon. Em Saint-Simon havia sim a avaliação de que a história da civilização ocidental até o momento poderia ser dividida em *fases* que, de fato, se desenham aproximadamente como os três estados de desenvolvimento do intelecto apontados por Comte, embora com uma valorização do cristianismo que nele desaparece. E de fato, essas fases não seriam, segundo Saint-Simon, completamente superadas cada qual pela fase seguinte, mas coexistiriam todas elas atualmente, e teriam sempre de algum modo coexistido, apenas com a predominância da fase que é a que melhor satisfaz as exigências e necessidades do momento histórico vigente — o que ainda antecipa a formulação comteana. Tudo isto, que encontramos em Comte, é de Saint-Simon. Mas Comte *formaliza* essa idéia, torna-a mais *abstrata*, menos necessariamente conectada aos fatos históricos empíricos efetivamente ocorridos até o momento, e portanto, faz dela uma *fórmula* mais facilmente manipulável pelo teórico que queira aplicá-la à explicação de uma outra qualquer seqüência de desenvolvimento intelectual já não apenas da civilização ocidental, mas de uma sociedade específica qualquer ou até mesmo de um único indivíduo, em seu desenvolvimento intelectual pessoal, ou da humanidade como um todo.

Não é o caso de recusar, portanto, que isto tudo já estava presente em germe no pensamento de Saint-Simon. De fato estava. Mas não se apresentava de maneira tão simplificada, esquemática e abstrata, tão desapegada dos dados históricos e empíricos específicos dos quais foi extraída — portanto tão livre, como uma *fórmula* teórica, para a utilização instrumental de outros teóricos. Comte, deve-se lembrar, era matemático de formação, e não é à toa que conseguiu chegar a uma tal simplificação de modo a torná-la, para usar uma expressão familiar aos matemáticos, mais "elegante", mais *enxuta e precisa*, e liberá-la para maior uso teórico sem a banalização que tão freqüentemente é

operada pela simplificação esquemática dos pensamentos de um mestre por seus discípulos.

106. Foi apenas isto o que inaugurou a imagem de Comte um autor de valor, e o que conduziu a ele, com o tempo, os reconhecimento por essa formulação, que mesmo em Saint-Simon já não era algo tão original. Segundo Georges Gurvitch[96], já foi estabelecido "indiscutivelmente" pelo historiador de filosofia Émile Gouhier que a conhecida distinção saint-simoniana das três fases, que acabou por celebrizar Comte em sua formulação como "lei dos três estados",

> (...) não foi mais que um lugar comum, amiúde repetido nessa época. Encontram-se explicações detalhadas sobre esse tema antes de Saint-Simon e não somente no doutor Burdin e (ainda que em outros termos) em Benjamin Constant, como já em Turgot. E. Gouhier considera que Turgot expôs pela primeira vez essa distinção em *Plano de dois discursos sobre a história universal;* o segundo discursos (redigido aproximadamente em 1751) trata *sobre o progresso do espírito humano;* este texto não apareceu até 1807 nas *Obras de Turgot* (vol. II), publicadas por Dupont de Nemours. (GURVITCH, 1970, p. 29)

O detalhe de uma formulação mais precisa, abstrata e esquemática — naturalmente coincidindo também com circunstâncias apropriadas para que as atenções se voltassem para essa formulação — foi o que fez, em Comte, toda a diferença.

Ocorre, no entanto, que encontramos em Proudhon essa noção — de três estágios de desenvolvimento intelectual sucessivos em termos de predominância, mas a rigor simultaneamente presentes em um mesmo indivíduo ou grupo social — formulada *com o mesmo nível de abstração esquemática que a encontramos em Comte,* senão com um nível ainda mais elevado. Uma nota de rodapé do próprio Proudhon, nas páginas iniciais de *Criação da ordem*, é bastante sugestiva neste sentido:

> Embora no curso desta obra me sirva das palavras *padres, filósofos, homens do poder* etc., não designo sob esses nomes classes de cidadãos e não faço qualquer categorização de pessoas. Entendo com

96 GURVITCH, G. *Los fundadores franceses de la sociologia contempotânea: saint-simon y Proudhon.* Buenos Aires: Nueva Visión, 1970. Tradução para o português de J. Borba (especificamente para esta pesquisa).

> isto personagens abstratos, que considero unicamente do ponto de vista de seu estado, dos preconceitos que lhe são próprios, do caráter e dos hábitos que ele dá ao homem: não descrevo realidades, nem faço o julgamento de indivíduos. (PROUDHON, p. 29)

O mesmo nível de abstração acompanha, com as figuras dos “padres” e do “filósofos”, as noções de “religião” e “filosofia”. Embora claramente extraídas de um exame dos fatos históricos como em Saint-Simon, as relações de tais abstrações com fatos concretos da época ou de épocas passadas, lembrados por Proudhon profusamente e em estilo jornalístico, se afiguram como uma *aplicações a posteriori* daquilo que já havia sido extraído da história por Saint-Simon. Embora seja quase sempre o que ele faz, no caso específico desses três estágios de desenvolvimento — religioso, filosófico e científico — não se vê Proudhon extraindo passo a passo essas abstrações da observação dos fatos históricos, de modo que essa extração deve ser compreendida antes como uma *re-extração* que não pretende recomeçar do zero. Pelo contrário, apenas *refaz o caminho* de abstração já percorrido por Saint-Simon e depois Comte, *corrigindo a fórmula por um exame mais cuidadoso e detalhado daqueles fatos dos quais foi extraída*. Mas o faz focalizando diretamente a construção dessa fórmula, aplicável ao exame de outros fatos, mais do que a compreensão desses fatos específicos por meio dela. Ou em touras palavras, o objetivo imediato de Proudhon é claramente re-construir de outro modo essa formulação comteana mais abstrata, e não entender por meio dela os fatos históricos que registra no livro, como fazia Saint-Simon.

Assim, o capítulo I de Proudhon chama-se *A religião,* e o capítulo II, *A filosofia* — e o que ali se encontra ajusta-se bem a esses títulos, por que são sobretudo discussões conceituais, embora firmemente articuladas ao exame dos contextos sociais e políticos dos quais essas discussões emergem e nos quais não deixam em nenhum momento, para Proudhon, de estarem imersas. Apesar dessa imersão, Proudhon não está simplesmente, como Saint-Simon, examinando um processo histórico que foi, primeiramente, dominado pelo pensamento religioso, e depois, dominado pelo pensamento filosófico; não está examinando esses dois momentos para depois disto, como corolário, realizar uma rediscussão dos conceitos de *religião* e *filosofia.* Pelo contrário, ele está rediscutindo

diretamente esses conceitos, inclusive carregando essa rediscussão com uma forte carga polêmica. E para isso é que recorre ao exame histórico de épocas dominadas por um desses modos de pensar e depois pelo outro.

Mas ao contrário do que poderia parecer, com essa inversão de prioridades, que a princípio parece aproximá-lo de Comte, o que se observa como efeito inesperado é que o foco no *confronto atual* entre essas duas maneiras de pensar, a religiosa e a filosófica, se intensifica enormemente em Proudhon — ao contrário do que se percebe em Saint-Simon, que tem, aliás, como ideal, a pacífica união de todas as tendências de pensamento, não diferindo muito de Comte quanto a este ponto.

C) O QUE HÁ DE FATO, EM PROUDHON, DE SAINT-SIMON POR TRÁS DE COMTE?

107. Dar o correto valor ao impacto diferencial que Proudhon pretende apresentar com relação a Comte não diminui, por outro lado, o interesse de se verificar até que ponto há algo de Saint-Simon recuperado por Proudhon nesse impacto, isto é, o que se pode encontrar de *saint-simonianamente* anti-comteano em Proudhon. Quando se fala da ruptura entre Saint-Simon e Comte, o habitual é examinar essa separação do ponto de vista de Comte, daquilo que o discípulo recusou no mestre. Fala-se pouco naquilo que Saint-Simon recusava em Comte, e que impulsionou também a separação. Fala-se pouco, enfim, na *valorização do sentimento* operada por Saint-Simon em conjunto com a revalorização do cristianismo rechaçada por Comte. Este último tendia a uma racionalidade fria e distanciada à qual Saint-Simon explicitamente se opunha, porque a considerava impotente para a *mobilização social*. E a chave deste conflito está na noção de "positivismo" empregada por Saint-Simon, diferente daquela que se notabilizou a partir de Comte, como bem observa Gurvitch:

> "Positivo" e "filosofia" (termos que Saint-simon utiliza por casualidade) têm aqui (...) um sentido muito diferente do que lhes atribui Comte. *Em Saint-Simon, "positivo" quer dizer ativo, imanente,*

> *autônomo, e "filosofia" designa o estudo do esforço humano, individual e coletivo ao mesmo tempo, material e espiritual, quer dizer, do esforço humano global.* Nos escritos posteriores, este estudo se chama "ciência do homem", ou bem "filosofia social". *É o domínio da sociologia.*(GURVITCH, 1970, p.39)

A valorização do sentimento por Saint-Simon não é mero sentimentalismo pessoal na esteira de seu retorno ao cristianismo: é a valorização de um *instrumento de mobilização.* Em Proudhon o tema do impulso passional e de sua importância reaparece, mas afastado de qualquer defesa do cristianismo ou de outra religião. Reaparece sob o conceito do "absoluto", mais abstrato e de perfil hegeliano, e também sob a forma de uma aproximação em relação a Fourier. Saint-Simon, em sua fase inicial, em busca da construção de uma lei universal que unificasse as ciências em torno do que mais tarde viria a ser sua "ciência da humanidade", voltou sua atenção para as *forças de atração* newtonianas, pensando em aplicá-las ao exame das relações sociais — isto apontava já sua preocupação com o mundo prático e sua busca de *forças mobilizadoras* da sociedade e dos indivíduos; e sugeria antecipadamente as forças de atração passionais mais tarde focalizadas por Fourier. A busca de forças sociais mobilizadoras no terreno da passionalidade deslocou Saint-Simon da física newtoniana, que talvez servisse para *explicar* a questão, para o cristianismo, enquanto força efetivamente presente na sociedade e capaz de resultados práticos.

Proudhon adquire seus contornos, nesse contexto, afastando-se do cristianismo de volta em direção a Newton, através da leitura de Fourier, mas sem de fato chegar à física newtoniana (como também sem filiar-se a Fourier). Não é à toa que freqüentemente, em seus textos, o nome de Fourier apareça junto ao de Saint-Simon, como se ambos estivessem envolvido no mesmo caldo geral de pensamento. Proudhon busca os impulsos mobilizadores da sociedade e do indivíduo não no cristianismo, mas na força da atração. Uma força psicológica, mas que também não exatamente a atração tomada de Newton pelos fourieristas, e sim algo presente por detrás de todo e qualquer sentido de religiosidade (e também não apenas presente no cristianismo, à maneira de Saint-Simon): trata-se da força da *atração humana pelo absoluto*.

Esse tema — que retoma algo de Saint-Simon depois de atravessar uma certa filtragem fourierista — reaparece referido por Proudhon, conforme se verá, como parte de uma situação trágica que marca os limites e as condições inultrapassáveis do conhecimento humanamente possível. Na verdade a *atração pelo absoluto* aparece em Proudhon como fonte de erro, de engano e de ilusão, em oposição, justamente, a uma valorização superior da razão, que opera *contra* a força impulsionadora absolutos (o que lembra Comte).

Mas ao mesmo tempo, a razão só pode operar justamente *apropriando-se dessa atração pelo absoluto*, utilizando-se portanto da própria fonte do erro, como seu único instrumento de conhecimento possível. Todo conhecimento é, portanto, necessariamente subversivo em relação à religiosidade, é uma subversão do próprio espírito de religiosidade, sediado nessa atração pelo absoluto. Não obstante, a subversão operada pelo saber — *infelizmente* — não consegue jamais corromper por completo esse impulso religioso, conseguindo apenas desviá-lo, dentro de certos limites, para seus próprios fins, e o saber segue ele próprio sob constante risco de sua contaminação e subversão pela religiosidade latente nele. Abstração esquemática e impulso passional jogam cada qual desempenhando seu papel nessa imagem trágica do esforço intelectual humano, sem a exclusão de uma coisa pela outra.

108. Proudhon, então, parece colher o pensamento de Saint-Simon, mas não apenas diretamente nele, e sim também através de seu *discípulo* Comte, portanto colhendo esse pensamento já marcado pela formulação comteana mais laica[97] e também mais abstrata e esquemática, e por sua valorização da frieza racional. Mas ao contrário de Comte, que busca claramente uma superação dos conflitos na neutralidade científica, para a qual caminha com suas fórmulas mais abstratas e esquemáticas que as de seu mestre, Proudhon faz da própria abstração esquemática um instrumento de reimersão, engajamento e tomada de posição no seio das condições concretas, polêmicas e conflituosas de que emergiram esses conceitos na história da humanidade e das sociedades, e na biografia dos indivíduos. Essa mesma frieza racional, em Proudhon, sem

97 Lembre-se que esse traço laico — como bem observa Cuvillier (cf. §___) — tem em Proudhon uma fonte para ele maior do que Comte, que é Kant.

o comteano distanciamento científico, e conectada pelo contrário a engajamentos e posicionamentos muito claros nos conflitos humanos, sociais, e da psique individual, acaba por assumir um tom freqüentemente chocante e agressivo para seus leitores.

Deste ponto de vista, pode-se dizer que, se há algum saint-simonismo em Proudhon — e logo se vê que de fato há — não é no entanto um saint-simonismo pré-comteano, porque o que ele opera é, pelo contrário, um retorno *pós-comteano* a Saint-Simon, em que o empenho saint-simoniano de integração do pensamento ao contexto prático acaba por ser radicalizado.

Mas por que então Proudhon não menciona direta e abertamente sua referência a Comte, que na altura da publicação de *Criação da ordem* (1843) já está plenamente afastado do pensamento de Saint-Simon e tornou-se um pensador independente e de renome? Possivelmente pelas mesmas razões pelas quais *também não faz referência a Saint-Simon*, ou pelo menos não individualmente, como pensador com idéias próprias, mas apenas entre outros autores ou como o primeiro nome, nome fundador, da escola saint-simoniana. Em outras palavras, sempre que lhe cita o nome, Proudhon está praticando um de seus deslizamentos para algum caldo mais geral de pensamento, no qual Saint-simon estaria inserido, junto a esses outros autores.

Assim, no capítulo I, a primeira aparição desse nome é, por exemplo, em uma crítica em nota de rodapé aos saint-simonianos, por formarem um sacerdócio e falarem aos sentimentos religiosos dos franceses em uma época em que a nação já pedia educação e um discurso dirigido à inteligência — a certa altura nessa nota, Proudhon os caracteriza como "a seita de Saint-Simon" (PROUDHON, 1843, tomo I, p. 64-65). As frases em que esse nome aparece em *Criação da ordem* a partir daí, são: "os grandes sistemas de filosofia alemães, e entre nós as ousadas sínteses do Sr. Azaïs, de Lamennais, **Saint-Simon**, Fourier" (tomo I, p. 123); e mais adiante, no qu parece ser o mesmo caldo de associações, "**Saint-Simon**, Azaïs, e depois deles Fourier, explicaram tudo pela atração (ou pela expansão, que não é outra coisa que a atração tomada pelo avesso)" (tomo I, p. 142). Já no Capítulo III, que é objeto de exame principal desta pesquisa, Proudhon critica os "sectários" por sempre glorificarem seus chefes:

> Glória a Jesus Cristo, porquem a salvação foi dada ao mundo; glória a Saint-Simon, por quem o caminho foi realizado; glória a Fourier, por quem a lei social nos é revelada! Quem ainda gritará: Glória ao senso comum, que não adora ninguém? (PROUDHON, tomo I, p. 173)

E é a única aparição do nome de Saint-Simon no capítulo. Depois, nos capítulos IV, V e VI, o nome reaparece em mais duas passagens: "o que contêm de melhor as doutrinas de Saint-simon, de Fourier e dos comunistas deriva de lei de Smith[98]" (tomo II, p. 18); e finalmente uma em que Proudhon diz "sob qualquer ponto de vista do qual se aborde o problema social..." (tomo II, p. 157), e antes de terminar o que tem a dizer quanto a isto, desfila até o fim do parágrafo uma longa série nomes representativos do que seriam diferentes pontos de vista possíveis, para dizer que seja este o ponto de vista, seja aquele, o resultado será sempre o mesmo — e entre esses nomes, encontramos "Saint-simon e Fourier" juntos de um lado como representantes de um desses pontos de vista, que concentra a atenção na questão do trabalho; Platão, Fénelon e Rousseau juntos como representantes de outro, que concentra a atenção na questão da educação.

109. A isto limitam-se as menções ao nome "Saint-Simon" em *Criação da ordem.* E isto não é suficiente para desequilibrar o que parece ser o peso do foco de atenção de Proudhon, de Comte para Saint-Simon. Ademais, em uma edição posterior, de 1849, Proudhon acrescentou algumas notas de rodapé esclarecendo diferenças de *terminologia* entre seus três estágios de desenvolvimento intelectual e os três estados da lei comteana: "A filosofia, assim entendida, é o que o Sr. Augusto Comte chama *metafísica*" (tomo I, p. 26); "A metafísica é o que o Sr. Augusto Comte chama *filosofia positiva*" (tomo I, p. 28); e "já acentuamos que o que o autor entende por *metafísica* é a mesma coisa que o Sr. Aug. Comte chama *filosofia positiva"* (tomo I, p. 127), e Proudhon ainda acrescenta que "esta metafísica corresponde, no fundo, ao que os alemães chamam *lógica*[99]".

98 Lei da divisão do trabalho de Adam Smith.

99 A referência aos "alemães" e ao que chamam de "lógica" dirige-se aos jovens hegelianos, e à *Ciência da lógica* de Hegel — portanto, mais precisamente, à dialética. Proudhon, como se vê, não pretende que seus termos para os três estados sejam *rigorosamente* sinônimos daqueles que Comte utilizou. É preciso lê-lo nas entrelinhas. Apesar das aparências, não pretende que a divergência seja estritamente terminológica: as próprias diferenças terminológicas em relação a Comte já têm, por si sós, alguma coisa a dizer.

O que conduz por outro lado a detectar uma nítida *preferência* de Proudhon por Saint-Simon — que de qualquer modo não diminui a influência do debate contra Comte sobre sua produção — são as menções a esses autores nas correspondências de Proudhon e nos seus cadernos de notas pessoais. Georges Gurvitch, por exemplo, encontra em meio às cartas pessoais de Proudhon a seguinte passagem:

> A leitura deste animal de Augusto Comte, o mais pedante dos sábios, o mais fraco dos filósofos, o mais vulgar dos pensadores, o mais insuportável dos escritores, me subleva (PROUDHON, *Correspondência,* tomo V, p. 7[100])

Vale lembrar entretanto que, mesmo em sua correspondência e em seus diários de notas pessoais, se os ataques de Proudhon a Comte, quando explícitos, são consideravelmente mais contundentes e agressivos, ele não deixa de atacar também Saint-Simon — ainda que de maneira bem mais amena, preferindo deixar a agressividade para os seguidores, os auto-intitulados "saint-simonianos" de sua época. Pode-se citar como contra-peso à passagem anti-comteana citada por Gurvitch passagens em que o próprio Proudhon se apresenta alinhado a Comte, como este recorte de uma lista de realizações pessoais em seus cadernos de notas pessoais:

> Quem proclamou a Anarquia? Fui eu.
>
> Quem negou a Religião e a Filosofia? Ainda eu, mas com A.Comte, Feuerbach etc.
>
> (PROUDHON[101], *Carnet nº 1*, p. 103 do original)

Poderia-se ainda mencionar uma breve nota de Proudhon no 3º *Caderno* de notas pessoais de Proudhon, na qual procura aplicar a diferentes casos seu conhecido mote " a propriedade é o roubo". Nessa passagem, lê-se: "*Roubo por charlatanismo* — St-Simon, Fourier, Cabet etc" (PROUDHON[102], *Carnet nº 3*, p. 64 do original). A passagem sugere que

---

100Cf. GURVITCH, Georges. *Los fundadores franceses de la sociologia contemporanea: Saint-Simon y Proudhon.* Buenos Aires: Nueva Visión, 1970, p. 27 (*Segunda conferência*).

101Cf. PROUDHON, P.-J. *Carnets (1843-1846)*. Antony: Tops/H. Trinquier, 2000. Tomo I. A edição apresenta a numeração original de Proudhon além da sua própria. A citação (p. 103 do original) se encontra na p. 98 desta edição. Foi mantida aqui aproximadamente a formatação original do texto citado, que prossegue como uma lista de duas colunas.

102Cf. PROUDHON, P.-J. *Carnets (1843-1846)*. Antony: Tops/H. Trinquier, 2000. Tomo I. A edição apresenta a numeração original de Proudhon além da sua própria. A citação (p. 103 do original) se encontra na p. 98 desta edição. Foi mantida aqui aproximadamente a formatação original do texto

Proudhon planejava taxar como charlatanismo o procedimento utopista praticado por esses autores. Por outro lado há, nas páginas 52 e 53 do seu 2º *Caderno* (segundo a paginação do original), uma crítica mais extensamente desenvolvida, em tom racional e argumentativo, contra Emilio Maximiliano Littré, o principal discípulo de Comte e maior responsável pelos detalhes da transposição do positivismo comteano para o terreno político. Se as críticas de Proudhon aos saint-simonianos não atingem necessariamente Saint-Simon, não se pode dizer o mesmo de Littré, que só se afastou de Comte na fase final deste último, com o desenvolvimento da Igreja Positivista, que Littré julgou ser produto de doença mental de seu mestre Comte. A crítica proudhoniana se dirige aos textos de um Littré ainda firmemente ligado a Comte.

D) PARA ALÉM DOS ZIGUE-ZAGUES ACADÊMICOS

110. Seria possível seguir assim indefinidamente, ziguezagueando conforme as menções de Proudhon a Comte ou a Saint-Simon, e a disputa quanto à maior proximidade de Proudhon em relação a um ou ao outro a rigor não levaria a nada. Faça-se uma experiência: tome-se esse zigue-zague de um referencial subjetivo a outro em busca do "verdadeiro Proudhon" — zigue-zague que é aliás apenas uma caricatura dos procedimentos mais tipicamente acadêmicos — e trate-se de examiná-lo, ele próprio, de um ponto de vista proudhoniano: torna-se claro que tal zigue-zague só adquire algum sentido quando visa detectar, na medida do possível, algo de objetivo, algo que é mais do que, por exemplo, compreender a subjetividade intelectual de Proudhon. Torna-se claro que há algo de significativo em relação ao contexto social, extra-intelectual, ao qual os intelectuais procuram fazer referência. Quando já não há, essa ausência de referência extra-intelectual se torna por si mesma sintomática de algo em relação ao contexto social, algo que diz respeito à produção intelectual de uma sociedade.

---

citado, que prossegue como uma lista de duas colunas.

Proudhon procura chamar a atenção dos meios acadêmicos para isto, diagnosticando neles, já em sua época em que os debates políticos e sociais se infiltravam tão facilmente no discurso acadêmico, uma forte tendência no sentido de perderem de vista essa referência em meio a zigue-zagues como este. Ainda de um ponto de vista proudhoniano, diria-se que nos dias de hoje, na filosofia acadêmica, o sintoma se encontra agravado de modo a atingir níveis altamente patológicos.

111. Deixando de lado por enquanto essa discussão, e seguindo adiante nesse zigue-zague, sem preder de vista a busca de algo objetivo para além dele (conforme o que o próprio Proudhon provavelmente recomendaria), o importante quanto a essas referências a Saint-Simon, a Comte e a outros, é ter em conta que as influências sofridas por um autor não se limitam às suas *preferências* teóricas, nem mesmo se pode dizer que haja necessariamente maior influência dos teóricos preferidos do que daqueles que ele ataca: suas *antipatias* ou *oposições* teóricas não são necessariamente *indiferentes* para a formação de seu pensamento, e podem, pelo contrário, desempenhar um papel bastante significativo.

112. Nos textos de Proudhon, na mesma linha de seu estilo de certo modo militantemente autodidata e anti-acadêmico, muitas vezes suas principais influências se manifestam indiretamente, por meio de alusões ou analogias que se tornam claras apenas para quem, como ele, leu os mesmos autores e textos, sem que isto signifique de maneira nenhuma a necessidade de compreender esses autores como um pré-requisito para compreendê-lo. O foco de atenção de Proudhon não está concentrado nessas influências teóricas, não lhe interessa mostrar-se filiado a este ou aquele autor, ou então afastado deste ou daquele autor. Interessam-lhe diretamente os assuntos tratados, não importando quem, individualmente, os trata deste ou daquele modo, mas que tendências gerais da sociedade estão representadas em cada tratamento dispensado ao assunto que se apresenta. Ainda mais focado nas interações da teoria com a vida prática do que Saint-Simon, para Proudhon as referências a intelectuais ou filósofos específicos simplesmente não parecem ter, a rigor, a menor importância.

No entanto, ele não fecha suas portas para o leitor de formação mais acadêmica, porque do modo como escreve, com muitas alusões indiretas a diferentes teóricos, esse leitor é justamente o que melhor pode reconhecer, em seus textos, as pistas do contato com tais teóricos — Proudhon mantém-se atento àquilo que interessa ao leitor acadêmico. Não procura *satisfazê-lo*, mas *atiçar-lhe a curiosidade* e sobretudo *provocá-lo*, deixando claro que se tais alusões interessam a esse leitor, não são o que mais interessa a ele — Proudhon — porque não são o que se deve mais atentamente focalizar do ponto de vista do *interesse popular.*

Além disso há uma outra razão, e mais forte, pela qual os textos de Proudhon permanecem repletos de alusões a teóricos com os quais parece indiretamente dialogar. É que não existe, nesses procedimentos anti-acadêmicos de Proudhon, nenhuma *despersonalização* na discussão dos assuntos: na busca de algo objetivamente relacionado com o contexto social e extra-intelectual, ele não pretende *abandonar* o campo dos debates teóricos e conflitos de posicionamento intelectual em favor de alguma espécie de anti-intelectualismo de cariz *prático,* que simplesmente desconsideraria todo esse campo de discussões como um campo de meras abstrações acadêmicas sem nenhum valor. Pelo contrário, o que faz é procurar arrastar todas essas discussões, todo esse campo de debates com sues posicionamentos intelectuais personalizados, para o terreno em que, para ele, parecem de fato adquirir profundidade, densidade, consistência e valor: *remete os autores e seus debates acadêmicos às tendências sociais que parecem manifestar-se indiretamente neles* — e o faz provocativamente, mantendo alusões e analogias que eles e seus leitores acadêmicos mais atentos podem captar com facilidade.

A retórica de Proudhon, em outras palavras, arrasta os interlocutores e seus partidários a considerarem cada um a sua própria inserção no circuito mais geral dos movimentos e tendências sociais, e a debaterem suas posições com Proudhon, se assim o quiserem, *enquanto representantes de tais movimentos ou tendências.* As referências a este procedimento proudhoniano, no decorrer desta pesquisa, serão chamadas de "arraste para o confronto social".

113. Esse *"*arraste" deixa a seus interlocutores, quando se dispõem a dar-lhe uma resposta, apenas duas saídas. Primeira opção: confirmam esse posicionamento e essa filiação que Proudhon lhes atribui no seio dos movimentos e tendências sociais em conflito, e assim transportam a discussão, do terreno do debate entre intelectuais individualmente considerados, em uma esfera de pura erudição, para o terreno prático e político do debate entre representantes das diferentes tendências e grupos de força que mobilizam efetivamente a sociedade. Ou segunda opção: recusam a filiação que Proudhon lhes atribui, e defendem-se dessa atribuição com argumentos, recusando-se a serem associados aos movimentos e tendências sociais aos quais Proudhon os associa — situação bem mais freqüente, uma vez que o modo como Proudhon aponta tais filiações dos intelectuais tem um tom quase sempre fortemente provocativo, pretendendo atiçá-los a assumirem de vez essa posição ou *corrigirem-se.*

Quase sempre, os interlocutores de Proudhon, ao invés de se corrigirem, preferem dispor-se a corrigir Proudhon; e o mais das vezes bastante agressivamente — porque consideram também agressiva a postura proudhoniana. É por exemplo o caso dos comunistas e socialistas cristãos em geral, acusados por Proudhon de filiarem-se no fundo a uma mesma corrente da qual participam os monarquistas, ao adotarem o mesmo princípio de *soberania,* a mesma defesa de um poder político supremo e soberano, apenas transferindo-o do monarca para a unidade da massa popular ou para um comitê de representantes. *Monarquismo* e defesa do povo enquanto *unidade soberana* participam de um mesmo e único caldo de pensamento. Os conteúdos do que está no foco central das atenções se altera; o soberano não é mais um indivíduo oriundo da aristocracia. Mas continua havendo um *soberano*, com tudo o que se associa ou pode se associar a essa noção. O mesmo conjunto de noções — associadas ou associáveis à noção de soberania — é deslocado de um posicionamento para o outro; a forma do pensamento que em seu conjunto delineia e condiciona essas noções, e que irá orientar as ações a serem realizadas a partir delas, é a mesma.

114. Compreendido então o sentido das analogias e alusões indiretas de Proudhon a diferentes filósofos e estudiosos de diversas áreas, ao invés de citá-los clara e

diretamente, pode-se observar que, no caso do positivismo de Comte — especialmente sendo este um autor tão conhecido ainda hoje — a referência indireta, mediante analogias e alusões, é por outro lado gritante para o leitor atento de Proudhon, realmente difícil de ignorar, e não é à toa que muitos comentadores a observam. Mas é uma referência sobretudo a uma certa tendência presente na sociedade, tendência que se manifesta e se defende nesse autor.

E) DE VOLTA AO ZIGUE-ZAGUE: SAINT-SIMON OU COMTE? — O VIÉS POLÍTICO DESTA QUESTÃO

115. Por outro lado não há como deixar de concordar em certa medida com Cuvillier: Comte, em Proudhon, é sobretudo o *discípulo* que "esquematizou" clara e utilmente o pensamento de Saint-Simon, mas que ao fazê-lo, empurrou também esse pensamento mais para a direita no espectro político — e este é um outro ponto a considerar na balança do que pode ter levado Proudhon a não citá-lo em *Criação da ordem* — livro em que procura apresentar sistematicamente, pela primeira vez, o seu método — como também a diminuir drasticamente suas menções explícitas a Saint-Simon nesse livro. Pretende que seu método seja reconhecido como seu, que acentue a originalidade de seu posicionamento teórico, e exprima fielmente seu posicionamento político, sem margem para interpretações tortuosas no sentido de uma nova religiosidade, contaminando o socialismo com princípios monárquicos (o princípio de direito divino, ainda que "do povo"), ou de uma nova direita que hoje chamaríamos de "tecnocrática".

116. A ausência de referência explícita a Saint-Simon e Comte, em contraste com a importância que parecem ter na construção do discurso proudhoniano, encontra então esta outra possível razão, uma razão no campo *político*. Talvez Proudhon pretendesse, justamente, evitar que os intérpretes o filiassem a Comte ou aos saint-simonianos de sua época, que chefiados por Enfantin, agressivo adversário de Proudhon, haviam arrastado o pensamento saint-simoniano a uma exacerbação do cristianismo reformulado segundo os

princípios da era industrial, chegando ao ponto de fundarem uma nova Igreja (como aliás Comte também acabou por fazer, ainda que propondo uma Igreja mais “humana e científica” e menos “teológica e cristã”).

É de conhecimento tácito, entre os que praticam o senso crítico, que ele dificilmente conduz a aceitar ou rejeitar *em bloco* todo o conjunto de um pensamento, tendendo, pelo contrário, a levantar os prós e os contras em cada matéria examinada, e que mesmo quando conduz a rejeições *em bloco*, só o faz após essa ponderação dos prós e dos contras. Mas o leitor politicamente interessado nem sempre compreende o senso crítico, e tende a confundi-lo de maneira simplista com indecisão, moderação ou ecletismo por parte do autor, ou então a colher sectariamente no texto apenas um dos lados, ou os prós ou os contras, taxando mais rigidamente o posicionamento do autor em relação a outros autores com os quais ele debate. Proudhon não é ingênuo quanto a isto, sabe como costuma ser lido, e se esforça para deixar suas posições — politicamente de extrema-esquerda — tão fora de dúvida quanto possível, o que inclui evitar a clara afirmação de diálogo, em seus textos, com autores que poderiam levar o leitor mais simplório ou o mais malicioso a taxarem-no, por essas “más-companhias”, de “direitista”.

Ao que parece, o pensamento saint-simoniano, aos olhos de Proudhon, se encontrava viciado, já em sua formulação original, por compatibilidades que abriam caminho para um pensamento fortemente marcado pela religiosidade. Os discípulos reconhecidos como “oficiais” de Saint-Simon assumiam isto explicitamente. De fato, com a exceção de Comte, o saint-simonismo evoluiu justamente rumo a uma acentuação cada vez maior, por um lado, de um cristianismo reinterpretado à maneira socialista, e por outro de um socialismo compreendido como uma nova formulação da Igreja cristã, mais condizente com os novos tempos. Essa religiosidade na política da esquerda era coisa bastante avessa ao que Proudhon pretendia, uma vez que a religião dominante na Europa, o cristianismo, como aliás todo teísmo em geral e ainda mais claramente o monoteísmo, representavam para ele o mesmo caldo de associações em que circulavam as idéias absolutistas em política, pois eram linhas de pensamento banhadas na valorização da *autoridade* atribuída a uma força superior.

117. No caso de Comte, o conservadorismo político era evidente, e ele já não poderia contar entre os pensamentos de linhagem socialista. Segundo Gurvitch, o "ideal social decididamente reacionário" do inventor do termo "sociologia", A. Comte, "está expresso claramente em seu *Sistema de filosofia positiva*" (GURVITCH, 1970, p. 19). Mas é preciso notar que os critérios pelos quais Gurvitch situa Comte à direita no espectro político já são, em parte, os critérios proudhonianos, e não aqueles mais claramente vigentes na época:

> Acaso Comte não exige já em seus opúsculos de juventude (1819-1822) o restabelecimento da *unidade absoluta*, a afirmação de uma hierarquia estabilizada, o culto do Estado que domina a sociedade? (GURVITCH, 1970, p. 28).

A analogia desses posicionamentos com os do monarquismo absoluto é evidente, e coincide com o que Proudhon apontaria como sintomas de um posicionamento politicamente reacionário. Mas é preciso lembrar que, na mesma época, a maior parte dos grupos reconhecidos como "de esquerda", e inclusive os considerados mais radicais, defendia um socialismo estatal facilmente caracterizável nesses mesmos termos. É o caso de Marx por exemplo. E Comte não era exatamente um monarquista. Era o defensor de algo *compatível* com o monarquismo, e que parecia bastante novo em política; algo que poucos estavam, como Proudhon (em vista de seu anarquismo), em condições de detectar como sendo uma postura claramente *reacionária*: Comte defendia, na verdade, a *tecnocracia* — era, por assim dizer, um reacionário muito mais *avançado* que os de sua época em geral. Um reacionário mais moderno.

118. O deslocamento de Comte para a direita política se deu conforme afastava-se de seu mestre Saint-Simon para firmar posicionamento próprio, pois no mesmo movimento, afastando-se da ortodoxia saint-simoniana, afastava-se não apenas do novo cristianismo promulgado por seu mestre, mas também do socialismo cristão[103] em

---

103 Note-se que o termo "socialismo" de uso difuso e impreciso na época em que Comte se afastava de Saint-Simon, só adquiriu a consistência de um conceito com contornos mais claros e determinados a partir de um saint-simoniano da seita oficial, Pierre Leroux, que contrapôs o "socialismo" neocristão de seu grupo ao "individualismo" burguês e capitalista, e procurou notabilizar-se na França — com sucesso — reivindicando a formulação desse conceito.

processo de formação, caminhando para uma espécie de tecnocracia cientificista bem mais à direita. E embora mantivesse entre seus valores promover a educação técnico-científica das camadas proletárias da população, tendia, quanto ao governo, para a defesa da concentração do poder nas mãos de uma elite. Ainda assim, o pensamento de Comte na época estava bem mais próximo da esquerda do que atualmente se costuma considerar, e ele circulava entre os neo-socialistas, tendo diversos deles entre seus simpatizantes, embora polemizando com eles e tendendo a afastar-se cada vez mais.

Esse afastamento em relação aos intelectuais de esquerda foi marcado principalmente por uma recusa de Comte à tendência desses intelectuais para o conflito[104]. Comte procurou radicalizar, ao invés disso, o sentido (já presente com menor intensidade em Saint-Simon) de uma pacífica unidade social em prol do desenvolvimento geral, apoiada na aceitação unânime da ciência. Isso se refletiu, também, em um distanciamento cada vez maior do igualitarismo[105] desses intelectuais, que era o que mais freqüentemente os conduzia ao conflito, mas era também o que os conduzia ao socialismo. Além disto, Comte passou a operar uma distinção cada vez maior entre a esfera da produção científica — e portanto dos cientistas, devidamente formados para a pesquisa — atividade que segundo ele deveria comandar os destinos da sociedade; e a esfera do trabalho — aquela em que se situa o proletariado como grande maioria — atividade que deveria submeter-se aos ditames da ciência. Entre os representantes da esfera do trabalho, não cabia ao próprio proletariado, em última instância, operar essa submissão de suas atividades aos ditames da ciência, mas aos seus patrões.

Entretanto — deve-se insistir — Comte permanecia circulando, afinal, entre os socialistas, e é possível por exemplo ler em seu discípulo mais próximo e mais célebre, o já mencionado Littré, passagens em que, apesar das críticas às correntes socialistas, a própria sociologia comteana parece em certa medida assimilada a elas, como que emergindo de entre elas, como a mais verdadeira delas, e por isso, de certo modo,

104 Para os novos "socialistas" saint-simonianos, os conflitos entre as novas tendências, progressivas, e as velhas, reacionárias, era algo natural e previsível, mas que poderia, e deveria, ser superado com uma combinação de diplomacia, cientificidade e difusão do espírito humanitário e cristão.

105 Cf, quanto ao afastamento de Comte em relação a Saint-Simon e à esquerda socialista em geral, *El autor em el tiempo*, breve introdução (p 17-20) in COMTE, A. *Discurso sobre el espirito positivo.* Madri: Sarpe, 1984. Tradução espanhola por Consuelo Berges.

ultrapassando-as no mesmo sentido rumo a algo como um pós-socialismo científico já prenunciado nelas[106]. Pode-se dizer que a definitiva apropriação do positivismo comteano pelas direitas políticas, historicamente posterior, encontrava-se inscrito no desenvolvimento tendencial dessa corrente de pensamento já em Augusto Comte.

119. Armand Cuvillier não está entre os comentadores de Proudhon que apresentam maior simpatia pelo pensamento do *pai do anarquismo* mas ao menos reconhece que Proudhon não é, especialmente do ponto de vista político, um positivista à maneira de Augusto Comte. As ressalvas de Cuvillier em relação a Proudhon dizem respeito a Hegel. Há passagens suas em que deixa transparecer que, como aliás muitos outros comentadores, não perdoa a Proudhon o fato de este recusar o hegelianismo, ou mais precisamente, parece considerá-lo mais como um leitor superficial (um mau leitor) de Hegel do que como alguém com *interesse* apenas superficial por Hegel, e que por isso não deu (propositalmente) muita atenção a esse autor.

> Como quer que seja, parece que no momento em que compõe a *Criação da ordem,* Proudhon não soube ver, na potente metafísica do filósofo alemão, outra coisa que um método lógico, muito simples, de conciliação dos contrários em uma síntese superior, aplicada à filosofia da história (CUVILLIER: *Intodução* à Ed. Marcel Rivière, p. 20)

Cuvillier reconhece, logo mais adiante, que "em uma carta de 23 de maio de 1812 a Ackerman, Proudhon declara com efeito explicitamente" que não segue a metafísica de Hegel, e que ele "provavelmente" concebeu seu método independentemente da influência hegeliana. Mas a simpatia do comentador a Hegel e a decepção com Proudhon são patentes. Em um livro do comentador intitulado *Proudhon*, essa simpatia por Hegel e essa decepção com a leitura proudhoniana desse pensador tornam-se mais evidentes, e a decepção adquire tons discretamente mais agressivos, selecionando de Proudhon passagens incompletas que fazem suas tomadas de posição contra-hegelianas parecerem mais grosseiras, e completando essas passagens com comentários como, por exemplo, o que se encontra na última nota de rodapé ao tópico 11 do capítulo 3, onde, sem deixar de

106 LITTRÉ, E. M. *Positivismo y gobierno*. Buenos Aires: Tor, s/ data. Tradução do francês para o espanhol por F. Diaz Crespo e Feder Spiegel. — cf. cap. *O socialismo,* p. 41 e segs.

reconhecer, com Proudhon, que “as interpretações de Hegel são, amiúde, bastante fantasiosas”, completa a observação com o seguinte comentário :

> (...) é falso que o ritmo ternário seja tão artificial como Proudhon quer: nesta dialética que, segundo ele, não é mais que um método arbitrário, Hegel havia visto a lei mesma do desenvolvimento da idéia; e Marx, transpassando-a do plano idealista para o plano materialista, mostrará nela a mesma lei das coisas (CUVILLIER: *Proudhon*[107], p. 167).

Cuvillier poderia observar que *Hegel não considera* artificial o movimento ternário que atribui à sua dialética, e que Marx concorda com ele. Mas afirmar diretamente “é falso que”, ou “é verdadeiro que” implica entrar no debate, e o comentador o faz sem apresentar argumentos que comprovem tais afirmações, de modo que isto representa apenas uma pura e simples tomada de posição em estado bruto, *contra Proudhon* — o que não é necessariamente ilegítimo, mas parece fora de lugar nestas circunstâncias. Note-se que Cuvillier não está desmentindo uma *informação* falsa por parte de Proudhon, um *relato* falso daquilo que Hegel diz. Se estivesse fazendo isto, o problema seria menor, a verificação seria menos difícil, uma vez que não exigiria *argumentos*, e sim apenas checagem, nos textos de Hegel, daquilo que ele diz — ainda que checagens como esta por si sós já apresentem grandes dificuldades, e não deixem de exigir também alguma argumentação.

O fato é que Cuvillier está se contrapondo a uma *avaliação* de Proudhon em relação ao que Hegel diz, e não a uma “falsa informação”. Essa distinção por vezes pode ser bastante sutil — como é o caso — mas não é indetectável: Proudhon não realiza nem pretende realizar uma “leitura” fiel de Hegel — ou de qualquer outro autor. Seu foco de atenção está em outra parte, e ele *avalia* o pensamento hegeliano em vista de uma *exigência de maior integração* do discurso com o contexto extra-intelectual com o qual ele interage. *Para o nível de exigência de Proudhon*, a integração do discurso hegeliano com a realidade social é insuficiente, e é o que se exprime em sua consideração das formulações de Hegel como artificiais.

---

107 CUVILlIER, A. *Proudhon.* México: Fondo de Cultura Economica, 1939. Versão espanhola de Ma. Luisa Diez-Canedo. Tradução para o português de J. Borba (especificamente para esta pesquisa).

Negar essa acusação, significa *reavaliar* Hegel segundo outros critérios, exigindo menos que Proudhon, ou então *demonstrar* que o discurso de Hegel apresenta uma integração não captada por Proudhon. Cuvillier não faz uma coisa nem outra, e parece tomar a acusação de Proudhon como se fosse dirigida à falta de um desenvolvimento natural — e não artificial porque não "forçado" — do próprio discurso de Hegel considerado internamente, no passo-a-passo de suas articulações. Em outras palavras, Cuvillier não compreende o anti-academicismo proudhoniano, e, sem se dar conta, responde à crítica proudhoniana do ponto de vista acadêmico.

Ademais, sua resposta parece *fora de lugar* — como já mencionado — porque se trata de uma simples nota de rodapé em uma seleção de textos proudhonianos que se coloca, para o leitor, como se fosse um trabalho de *esclarecimento isento,* e não um trabalho de polêmica e debate do pensamento de Proudhon, coisa que seria aliás bem mais interessante, ou pelo menos bem mais responsável e francamente assumida do ponto de vista do que Cuvillier parece realmente pretender. Para isso, no entanto, seria preciso considerar mais atentamente não apenas Hegel, mas também as observações de Proudhon a respeito de Hegel, diferenciando-os efetivamente, para então diferenciar-se também efetiva e explicitamente deles, assumindo posição e *respondendo pessoalmente* por ela, defendendo-a com argumentos.

Não caberia, neste caso, recortar o texto de Proudhon sob disfarçada malícia, ao sabor de intenções não assumidas. O problema é político, antes de ser um problema teórico: Hegel é a referência da esquerda socialista que se tornou dominante daqueles tempos para cá, a esquerda marxista; e é referência mesmo entre alguns dos mais eminentes pensadores da única variante socialista que conseguiu manter-se até hoje como campo minoritário de oposição crítica à esquerda, o anarquismo — Bakunin, em especial, tem Hegel como importante referência. Para muitos, especialmente os de formação marxista, afastar-se de Hegel, e principalmente da dialética hegeliana, recusar-se a adotar pelo menos alguma de suas variantes, tende a ser interpretado como afastar-se da própria esquerda no campo político.

Seja como for, não é o caso de, nesta pesquisa, entrar em maior detalhe em tal discussão quanto às críticas de Proudhon a Hegel[108], tão pouco fiéis ao que o próprio Hegel diz, ou quanto à maliciosa decepção pró-hegeliana de Cuvillier (e de outros comentadores) com Proudhon.. Trata-se apenas de evidenciar, aqui, uma certa tensão, de caráter bastante específico, entre esse comentador e o filósofo sobre o qual tece seus comentários. Importa em contrapartida observar que, apesar disto, ao buscar, através de Comte, uma aproximação maior de Proudhon com o socialista utópico Saint-Simon, Cuvillier procura ao menos fazer justiça ao caráter politicamente de esquerda do pensamento proudhoniano — coisa que nem sempre preocupa outros comentadores de perfil mais simpático à linha hegeliano-marxista.

120. O esforço de Cuvillier se evidencia quando se considera que, embora o saint-simonismo só tenha assumido feitio efetivamente socialista nas gerações posteriores a Saint-Simon, era de qualquer modo um autor à extrema esquerda no espectro político de sua época, enquanto entre as gerações posteriores, que já vivenciavam o debate entre as diversas variantes da proposta socialista, Comte figurou como pensador muito mais à direita do que figuraria na geração de seu mestre.

Ao aproximar-se de Saint-Simon, Proudhon — muito mais atento às determinações do contexto histórico e social sobre uma linha de pensamento do que às determinações internas de uma teoria, segundo a lógica que lhe é própria — não deixa de *atualizar* à sua maneira aquilo que, neste pré-socialista utópico, era de "esquerda" na época em que desenvolveu suas teses.

É o que faz por exemplo ao redelinear a oposição saint-simoniana entre os *industriais* e os *ociosos*. Os conflitos sociais, para Saint-Simon, tendiam reduzir-se a um único conflito fundamental, entre o que chamava de "classes ociosas" — aqueles que não tiravam o sustento de seu próprio trabalho, fundamentalmente o clero e a aristocracia militar — e o que chamava de "classes industriais", cuja maioria e portanto a parcela mais importante consistia, precisamente, no proletariado, mas que incluía também indistintamente a burguesia trabalhadora. Nessa noção colhida de Saint-Simon, que

108 Quanto a isto, cf. o Tópico 1, sub-tópico A deste capítulo, intitulado *Idealismo alemão à francesa?*

parece prenunciar a teoria da luta de classes em Marx, é Proudhon quem substitui a figura do "ocioso" pelas do "proprietário" e do "capitalista" — não se trata de uma mera alteração de terminologia. Com a alteração terminológica de "industriais" *versus* "ociosos" para "produtores" ou "proletários" *versus* "proprietários" ou "capitalistas", Proudhon retira do primeiro grupo e coloca no segundo os *capitalistas* ditos "produtivos"[109].

121. Não há erro de Cuvillier, em suma, ao detectar uma aproximação de Proudhon com Saint-Simon, e ao procurar situá-lo, com isto, mais à esquerda do que sua filiação simples e direta ao positivismo comteano poderia sugerir. Também não há erro em colocar essa aproximação muito acima daquela que Proudhon parece apresentar em relação a Comte. Contudo é preciso observar que tal aproximação não se dá através da *lei dos três estados,* como Cuvillier sugere. A influência saint-simoniana sobre Proudhon é sim muito mais forte, mas também muito mais difusa, penetrando todas as suas obras, e muito menos pontual e precisamente localizada — e, infelizmente, não explica de maneira satisfatória a analogia que Proudhon estabelece, ou parece estabelecer, entre essa lei comteana e sua própria noção dos estágios de desenvolvimento intelectual humano, nos capítulos I e II de *Criação da ordem*.

F) A HERANÇA SAINT-SIMONIANA OBSERVADA MAIS DE PERTO

122. De Saint-Simon[110], Proudhon extrái a valorização da perspectiva econômica como janela de abordagem, por assim dizer, para todos os fenômenos sociais, políticos e morais. E também uma extremada e constante valorização do desenvolvimento intelectual da sociedade rumo à ciência, desembocando em uma altíssima valorização da

109Cabe lembrar que o próprio Saint-Simon pertenceu a este grupo. Oriundo da aristocracia, antes de lançar-se à sua campanha proto-socialista em defesa da *classe mais numerosa e mais pobre*, procurou com sucesso, para financiar para isso, acumular capital por meio de especulação financeira — atividade que via como produtiva e perfeitamente válida.

110 Sobre Saint-Simon, cf. CHARLÉTY, Sébastien. *Historia del sansimonismo.* Madri: Alianza, 1969. Também

educação como uma das principais bases para as mais profundas transformações sociais, procurando sempre conectar tão intimamente quanto possível as esferas da educação e do trabalho.

Saint-Simon preocupava-se sobretudo com as condições pelas quais se poderia melhorar o destino da *classe mais numerosa e mais pobre*[111], fazendo-a passar da condição de objeto de exploração das classes ociosas à de sujeito atuante na realização de seus próprios interesses — fórmula cuja influência se pode reconhecer na maneira pela qual Proudhon viria a descrever, no início de sua produção intelectual, suas próprias intenções, em uma carta de 30 de Junho de 1840 aos membros da Academia de Besançon, responsável pela avaliação das candidaturas a uma bolsa de estudos. A carta veio a ser publicada como prefácio à primeira edição de seu célebre *O que é a propriedade?*[112], no mesmo ano, acompanhada de esclarecimento no sentido de que a Academia não compartilhava das posições do autor e não se responsabilizava por elas[113]:

> Quando solicitei vossos sufrágios, exprimi abertamente a intenção de encaminhar meus estudos para os meios de *melhorar a condição física, moral e intelectual da classe mais numerosa e mais pobre* (PROUDHON, P.-J., p. 1)

Mas Saint-Simon, seguindo um caminho bem avesso àquele que seria depois o de Proudhon, tendia à conciliação universal de todos os grupos de interesses econômicos da sociedade mediante o caráter de interesse comum — superior aos posicionamentos e conflitos de interesse — que julga estar presente no desenvolvimento técnico e científico da sociedade como um todo, desenvolvimento ao qual atribui um progresso crescente e cumulativo ao longo do tempo, e algo como a esperança de uma solução definitiva para os problemas mais graves da sociedade. Avançando para além de Saint-Simon na questão dos conflitos sociais entre os *industriais* e os *ociosos*, Proudhon, passa a examinar de

---

111 Cf. RUSS, Jacqueline. *O socialismo utópico*. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 97-98.

112 Cf. PROUDHON, P.-J. *O que é a propriedade?* São Paulo: Martins Fontes, 1988. Tradução do francês por Gilson Cesar Cardoso de Souza, com revisão de Edison Darci Haldt.

113 Proudhon teve que defender sua bolsa de estudos, sob o risco de tê-la cancelada em vista dos posicionamentos que assumiu em sua pesquisa. Apenas um membro da Academia, felizmente bastante influente, o defendeu, e com sucesso, embora ele próprio rejeitando explicitamente a tese de Proudhon: o socialista Blanqui.

maneira extremamente aguçada o complexo tecido dos conflitos de interesse na sociedade econômica, percebendo diferenças qualitativas profundas, recortes sócio-culturais diferenciados, abaixo das diferenças meramente hierárquicas, de poder político ou econômico — por si sós também mais complexas que aquelas observadas por Saint-Simon.

123. Mas há um ponto em que Proudhon, ao invés de substituir o ocioso pelo proprietário e pelo capitalista, mantém, e na verdade até radicaliza, e muito, a mesma crítica saint-simoniana especificamente dirigida à ociosidade — ou mais precisamente às *atividades inócuas* para a sociedade e que resultam, nesse sentido, ociosas e dispensáveis: Proudhon mantém isso quanto ao que Saint-Simon afirmava da instituição conhecida como "governo", e quanto a todos os que tiram seu sustento estritamente de suas atividades no seio desta instituição. De fato esse socialista utópico, quase antecipando nisto o "anarquismo" proudhoniano, considerava as instituições governamentais como um epifenômeno passageiro, um resquício anacrônico de condições já ultrapassadas, e julgava que a organização econômica, se melhor realizada, faria desaparecer essas instituições evidenciando sua inutilidade. Proudhon segue, neste caso, precisamente o mesmo caminho, e com maior radicalidade, embora sem o mesmo otimismo, prevendo conflitos ainda maiores, mais profundos e principalmente mais freqüentes, para não dizer quase constantes, do que aqueles previstos por Saint-Simon na forma de "crises" históricas que acompanhavam, na com guerras e violência civil, os processos de transformação das sociedades ao longo do tempo.

Conforme Proudhon, ademais, para além do conflito geral entre as classes proprietárias e capitalistas de um lado, e de outro a classe trabalhadora — conflito que assinala a maior das diferenças hierárquicas da sociedade — aquelas outras diferenças, mais profundas e de caráter qualitativo, que ele detecta na constituição do tecido social, pluralizam e complexificam esse conflito geral, e não podem ser ignoradas nem tampouco solucionadas em uma unificação imaginária dos interesses em um único partido ou grupo de representantes políticos.

124. A crítica de Proudhon, na verdade, dirige-se não apenas à representação única, mas ao próprio sentido de uma representação dotada de poderes políticos, e não meramente expressivos, e por outro lado à própria possibilidade de uma representação puramente expressiva, sem a contaminação pela assimilação, nessa expressão dos interesses, de alguma forma de poder político — de modo que o que se poderia projetar idealmente de seu rumo é um participacionismo pluralista, em que as diversas partes defenderiam diretamente seus interesses políticos, participando com as outras do conjunto das decisões sem a interferência de instâncias "superiores". Mas Proudhon não constrói utopias, não faz essa projeção senão como meio para orientar um caminhar que, a seu ver, seria interminável.

Do ponto de vista de Proudhon, além disso, a representação política unificada de todo o proletariado não encontraria bases sociais reais, porque as diferenças qualitativas no seio da sociedade também não podem ser solucionadas pela unificação artificial dos interesses de uma única grande *classe trabalhadora* — pois isto significaria, na prática, a anulação das diferenças sob uma unidade que as reprime em cada indivíduo e sub-grupo social, ao invés de exprimí-las, e que poderia inclusive, e facilmente, sob o pretexto da escolha de representantes comuns para toda essa classe, cair sob o domínio de grupos específicos em detrimento do interesse de outros, no seio mesmo da própria classe trabalhadora.

Essas diferenças qualitativas e mais profundas presentes na sociedade em geral, e na classe trabalhadora em particular, e que não se pode ignorar nem se deve procurar abafar sob um sentido geral de unidade, segundo Proudhon, resultam das próprias particularidades de cada subcultura local no conjunto de toda a cultura, das particularidades de cada setor específico da sociedade. Elas se originam sobretudo do tipo e dos traços característicos das atividades que compõem o trabalho e as relações de trabalho em cada área da economia, em cada diferente profissão. Proudhon considera tais diferenças insuperáveis e, quase sempre, mutuamente conflituosas quando manifestam seus interesses e sentem as reações da sociedade, e quando os grupos interessados percebem, então, a necessidade de generalizar esses interesses para setores mais amplos

da sociedade, para fazê-los valerem mais efetivamente, e os jogos de forças em que terão de entrar para isso. Segundo Proudhon, rapidamente acabam por decorrer, dessas diferenças, reverberações em todos os campos de atividades da sociedade, e em última instância, divergências mesmo no seio da produção científica de uma sociedade — o que significa que ele não tem, de maneira nenhuma, a mesma confiança de Saint-Simon (e de Comte) na construção de uma unanimidade em torno da ciência.

125. E finalmente, numa guinada de valores radical em relação a Saint-Simon (e se verá que também em relação a Comte), Proudhon assume um posicionamento que é, em última instância, firme e profundamente *favorável* a essas divergências, propondo não a sua superação ou abolição, mas a sua transfiguração, por mobilização constante da sociedade e das instituições no sentido de habituá-las a uma luta sem fim para equilibrar, e manter sempre tão equilibradas quanto possível, as diferentes forças em jogo; combatendo portanto apenas as diferenças *hierárquicas,* e não as diferenças *qualitativas* por debaixo delas, que precisam então ser depuradas dessas diferenças hierárquicas — o que deve, de qualquer modo, alterá-las bastante. E como coroamento a essa visão bem mais realista das coisas, Proudhon considera esse bom combate, por parte daqueles que, com ele ou como ele o pretendam assumir, sempre necessariamente precário e necessitado de esforços incessantes, em vista das próprias diferenças, hierárquicas ou simplesmente de ponto de vista, presentes na sociedade, de modo que não há jamais "solução definitiva" a atingir — ou melhor, as soluções vêm sempre acompanhadas de novos problemas a considerar.

Como se vê, o que Proudhon herda de Saint-Simon, bem como aquilo em que se caracteriza justamente ao diferenciar-se de Saint-Simon, de fato não é pouco, e inclusive ajuda a diferenciá-lo também de Marx. Este último, por um lado, tende a considerar todas as diferenças qualitativas condicionadas pelas diferenças hierárquicas, igualando todos os interesses sociais segundo a *classe* econômica que os defende. E por outro lado, opera uma distinção conceitual bem delineada entre um setor econômico específico — a produção — e o resto das atividades sociais, forjando a partir desse delineamento a noção de uma *infra-estrutura* econômica como peso de determinação incomparavelmente maior

sobre todo o resto, qualificado como “super-estrutural” — e submetido às condições das relações de produção (“infra-estruturais”) — por exemplo todo o campo da educação e da produção teórica.

Sem formular uma distinção muito drástica entre o campo econômico e outros campos de atividade da sociedade — e na verdade até mesmo evitando ativamente essa distinção — o pensamento de Proudhon, nisto aliado ao de Saint-Simon, mantém uma concepção extremamente flexível dessa infra-estrutura econômica que dá sustentação a tudo o mais, e de suas relações com outros campos de atividades, possibilitando a compreensão de fatores não-econômicos como dominantes em determinadas circunstâncias, apesar de observar na maioria dos casos uma clara tendência ao predomínio de fatores direta ou indiretamente sócio-econômicos na determinação do rumo das coisas.

G) PROUDHON, COUSIN E A LEI DOS TRÊS ESTADOS

126. Mas em nada disto se encontra, como Cuvillier sugere, uma herança diretamente saint-simoniana nos três estados — ou estágios — de desenvolvimento intelectual apresentados por Proudhon em *Criação da ordem.* Portanto*,* é preciso de fato recorrer às relações de Proudhon diretamente com o pensamento comteano para compreender o que se passa aqui.

127. A *lei dos três estados* pode ser encontrada em diferentes obras de Comte, e na verdade já está claramente formulada, por exemplo, em um texto anterior àquele de 1824 mencionado por Cuvillier, e do qual Proudhon tinha pleno conhecimento provavelmente já antes de redigir sua *Criação da ordem.* Esse texto de Comte, datado de maio de 1822, se chama *Plano dos trabalhos científicos necessários para reorganizar a sociedade*, e é o terceiro de uma série de “opúsculos” sobre diferentes assuntos.

> Pela própria natureza do espírito humano, cada ramo de nossos conhecimentos está necessariamente sujeito, em sua marcha, a passar sucessivamente por três estados teóricos diferentes; o estado teológico ou fictício, o metafísico ou abstrato, e, enfim, o científico ou positivo. (COMTE, *Opúsculos de filosofia social,* Terceiro Opúsculo, p. 82)

Como primeiro posicionamento no seio dos debates filosóficos, então, o livro de Proudhon cujo exame se inicia aqui parece colocar-se no campo da lei teórica dos três estados formulada por Augusto Comte a partir de Saint-Simon. Mas não é especificamente em relação a esses autores que Proudhon se posiciona e se movimenta, e sim em relação a um certo caldo de pensamentos comuns aos dois no que diz respeito a essas três etapas de desenvolvimento. Para todos os efeitos o campo conceitual formado pela lei dos três estados, tal como considerada por Proudhon, será tratado, neste ponto de partida, como um mesmo campo conceitual referido a ambos, conforme o diagrama:

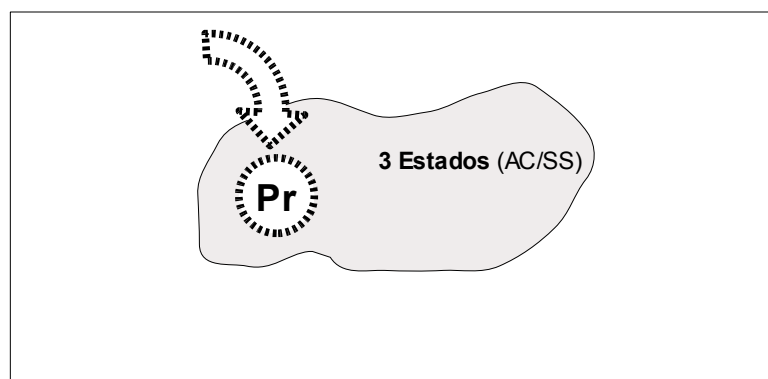



Diagrama 2.1

Mancha cinza: *noção geral dos 3 estados, colocada por A. Comte* (AC) *e St.-Simon* (SS). *A noção tem contornos determinados, mas que ainda não estão esclarecidos. Seu esclarecimento pode vir a dividi-la, separando o que é de Comte e o que é de St-Simon. Por ora, ela figura ainda como um "caldo" de pensamento indefinido e comum aos dois.* Seta e círculo com "Pr": *primeiro movimento de Proudhon em seu livro, marcando posição no no campo definido por essa noção geral. Sem os diferenciais de Proudhon em relação a ela, o fato de marcar posição situando-se em seu interior ainda é, por enquanto, apenas hipotético.*

Mas para determinar os diferenciais de Proudhon em relação a essa noção, é preciso primeiro considerá-la com maior detalhamento, a fim de detectar os prós e contras dele em relação a cada parte dela — uma vez que não a acata simplesmente *em bloco*, tal como a encontrou já formulada, mas procura relê-la criticamente, e reformulá-la. Neste sentido, deve-se antes de qualquer coisa considerar as divisões mais evidentes que essa noção apresenta, ou seja, os seus *três estados*, como sub-regiões diferenciadas e interligadas, no interior dessa noção geral, de modo que o ponto de partida é melhor representado em um diagrama assim:

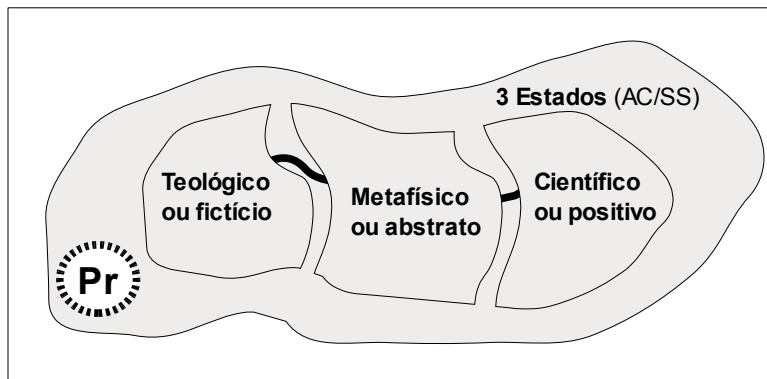



Diagrama 2.2

A terminologia aqui é a de Comte. Cada um dos 3 estados constitui uma noção de contornos determinados mas ainda não esclarecidos (portanto um caldo de pensamento particular) no interior do caldo geral. As relações entre eles (traços mais espessos que ligam o 1° ao segundo e o 2° ao 3°) *também não estão definidas ainda. Assinalada no caldo maior, a posição de Proudhon diz respeito ao conjunto do que está nesse caldo, portanto a cada um dos 3 estados e a suas relações.*

Esse campo conceitual em que Proudhon circula pode ser considerado inicialmente, sem maiores problemas, como um caldo — se bem que um caldo agora já subdividido e organizado em três sub-caldos interligados — comum a Comte, aos seguidores e Comte, como Littré por exemplo, e a Saint-Simon; mas já não tão

claramente os seguidores oficiais de Saint-Simon. Estes, liderados por Enfantin e, como já dito, orientados por um espírito fortemente religioso, fizeram praticamente perder o sentido o caráter científico atribuído à última etapa.

128. A rigor, em Saint-Simon os contornos de cada um desses estados estariam menos determinados, e seus nomes não estariam definidos tão firmemente como em Comte. Mas afora isto, eles aproximadamente coincidem: essa terminologia não seria inviável para Saint-Simon. Suas divergências aparecem no momento de precisar esses contornos, especialmente em relação ao terceiro e ao primeiro estados, pois como já observado, para Comte o cristianismo se encontra no primeiro estado ("teológico ou fictício"), junto às demais religiões tradicionais, enquanto para Saint-Simon, a clara determinação dos contornos desses estados daria lugar ao cristianismo no terceiro deles, como parte essencial de uma sociedade científica e positiva.

A caracterização de cada um desses três estados por Augusto Comte, na primeira aparição deles (maio de 1822), no terceiro de seus *Opúsculos de filosofia social,* intitulado *Plano dos trabalhos científicos para reorganizar a sociedade*, é tão clara, precisa e sucinta, que mais vale apresentá-la diretamente, embora em uma citação um pouco longa, do que tentar resumi-la. Comte oferece um resumo de um parágrafo para a caracterização de cada um desses estados — o *teológico ou fictício*, o *metafísico ou abstrato* e o *científico ou positivo:*

> No primeiro, idéias sobrenaturais servem para ligar o pequeno número de observações isoladas de que se compõe então a ciência. Em outros termos, os fatos observados são *explicados*, isto é, vistos *a priori* de conformidade com fatos inventados. Esse estado é necessariamente o de qualquer ciência no seu berço. Por mais imperfeito que seja, é o único modo de ligação possível nessa época. Fornece, por conseguinte, o único instrumento por cujo intermédio se pode raciocinar sobre os fatos, mantendo a atividade do espírito que, acima de tudo, tem necessidade de um ponto de ligação, seja qual for. Numa palavra, é indispensável para permitir que a ciência progrida.
>
> O segundo estado é unicamente destinado a servir de meio de transição do primeiro para o terceiro. Seu caráter é bastardo, liga os fatos segundo idéias que não são mais de todo sobrenaturais, mas não são ainda inteiramente naturais. Em uma palavra, essas idéias são abstrações personificadas, nas quais o espírito pode ver, à vontade, ou o

> nome místico de uma causa sobrenatural, ou o enunciado abstrato de uma simples série de fenômenos, segundo o estado teológico ou científico de que mais se aproxima. Esse estado metafísico supõe que, tornando-se mais numerosos, os fatos ao mesmo tempo se tenham aproximado de acordo com analogias mais amplas.
>
> O terceiro estado é o modo definitivo de qualquer ciência, não se destinando os dois primeiros senão a prepará-lo gradualmente. Os fatos se ligam então segundo idéias ou leis gerais de ordem inteiramente positiva, sugeridas ou confirmadas pelos próprios fatos, e que muitas vezes mesmo não são mais do que simples fatos bastante gerais para se tornarem princípios. Trata-se, sempre, de reduzi-los ao menor número possível, mas sem criar qualquer hipótese que não possa, algum dia, ser verificada pela observação, considerando-os, em todos os casos, apenas como um meio de expressão geral para os fenômenos.
>
> (COMTE[114], p. 82-83)

É possível que seja necessário, mais adiante, diante dos prós e contras de Proudhon em relação a cada um deles, detalhar esses contornos que separam os dois. Mas antes, há pelo menos uma outra referência proudhoniana indireta a considerar, tão nítida quanto a referência a Comte ou a Saint-Simon, e que escapou a Cuvillier — como aliás à maioria dos comentadores mais recentes de Proudhon — mas que não escaparia a um leitor da época em que *Criação da ordem* foi publicado: a referência ao *ecletismo*, filosofia de Victor Cousin. O ecletismo de Cousin, entre outras coisas, se caracteriza justamente por uma marcante oposição ao positivismo comteano — mediada aliás por uma forte influência hegeliana, tendo sido o próprio Cousin tradutor e amigo pessoal de Hegel, e tendo mantido diálogo também com outros idealistas alemães, especialmente Schelling. A filosofia de Cousin apresenta também três estágios de desenvolvimento intelectual do homem, mas os formula de modo diferente, e com tempero fortemente hegeliano.

129. A celebridade de Comte, e menos firmemente a de Saint-Simon, chegou até os nossos dias. A de Cousin diminuiu com o tempo até fazê-lo um autor quase esquecido. Assim, para os comentadores, que passaram a atentar para essas questões tardiamente, Proudhon à primeira vista parece apenas apropriar-se da *lei dos três estados* da dupla

114 COMTE, A. *Opúsculos de filosofia social.* Porto Alegre: Globo/ São Paulo: EdUSP, 1972.

Comte/St.-Simon e traduzi-la, por si mesmo, nos termos da dialética hegeliana, pois atribui a elas um movimento similar ao que se exprime nas relações entre os três estágios da dialética de Hegel. Faz o segundo estado (filosófico) emergir do primeiro (religioso) em oposição a ele, como sua antítese, e parece caracterizar, finalmente, o terceiro estado (científico) como uma síntese dos dois primeiros. Segundo a compreensão geral dos hegelianos da época, era aproximadamente essa a fórmula triádica da dialética de Hegel: o estágio da afirmação; o da sua negação; e o da negação da negação, na qual emerge afinal uma única e mesma totalidade que é a síntese ambas, afirmação e negação. Até mesmo o caráter "afirmativo" do primeiro estágio e "negativo" do segundo parece presente nos "três estados" proudhonianos. Não se percebeu nisso também uma analogia com os três estágios — já "hegelianizados" — de Cousin.

Assim, a *diferença* que caracteriza especificamente a proposta proudhoniana em relação à de Comte parece estar, aos olhos dos hegelianos — especialmente os alemães e de filiação socialista, que constituíam então a maioria dos leitores mais simpáticos a Proudhon, e formaram a base de toda uma tradição de leitura e interpretação do pensamento proudhoniano — justamente nessa aproximação em relação a Hegel. Uma vez que Proudhon explícita e declaradamente *não é e não pretende ser hegeliano* — embora simpatize de um modo geral com essa corrente de pensamento e não deixe de procurar alguma aproximação com ela — tal linha de interpretação de seus textos, como se fossem os de um hegeliano, habitualmente se faz acompanhar por uma indisfarçável ou até mesmo explícita decepção com Proudhon, como se ele fosse um *mau leitor* de Hegel, conforme avaliação firmada sobretudo por Marx.

130. Não é, na verdade, em relação a Hegel que Proudhon toma posição, em sua reformulação dos três estados, mas em relação ao hegelianismo de Cousin — autor que seria na época referência natural e obrigatória para o desenvolvimento de um futuro hegelianismo francês que pretendesse ter características próprias em face do hegelianismo alemão.

Segundo Antonio Paim[115], "Cousin estava ligado ao grupo do chamado liberalismo doutrinário" (p. 15). Avesso tanto ao socialismo quanto à monarquia absoluta, o grupo defendia o governo representativo, eleito, de caráter liberal — o que pode sugerir uma postura de centro-esquerda, naqueles tempos em que a ultra-direita voltava-se para a monarquia de direito divino. A sugestão é ilusória. É preciso lembrar que a defesa da igualdade de direitos eleitorais era uma bandeira socialista. Para os liberais, um posto no governo significava uma responsabilidade que só compreendiam aqueles que tinham *propriedades* sobre as quais exerciam essa responsabilidade, especialmente a propriedade de bens de produção — terras, unidades industriais — coisa que, segundo a suposição dos liberais, implicava a responsabilidade pelos cuidados com a propriedade, e pelo trabalho da mão de obra envolvida. Portanto, direito à candidatura dependia de uma certa margem de renda, abaixo da qual estava vetado. O mesmo valia, embora com uma margem mais baixa, também para os eleitores. Os posicionamentos políticos de Cousin, que chegou a ser membro do governo, estava enlaçados ao de um importante político liberal conservador: François Guizot. Esse grupo político, forte durante o regime de Napoleão Bonaparte, regime considerado ainda herdeiro da Revolução Francesa, havia sofrido perseguições durante a restauração da monarquia, e retornado depois ao poder.

> Com a derrubada de Napoleão, chegaram ao poder os *ultras*, facção empenhada na restauração do quadro anterior à Revolução. Entre suas primeiras vítimas encontram-se os liberais doutrinários. Estes, entretanto, acabariam sendo guinados ao poder com o movimento revolucionário de 1831, sob a liderança de François Guizot (1787-1874). Nesse período Cousin ascende à condição de Ministro da Instrução Pública e empreende a reforma da Universidade, conseguindo soerguê-la da situação de desprestígio em que se encontrava. (PAIM, p. 15-16)

O movimento de 1831 era de caráter constitucionalista, e havia conseguiu se fazer valer em 1830, inaugurando um regime de monarquia constitucional sob o rei Luís Felipe, conhecido como "rei burguês". Segundo Cesar Cantu[116], "o reinado de Luís Felipe

---

115 Cf. PAIM, Antonio. *A escola eclética*. Londrina: UEL/CEFIL, 1996. (Volume IV dos *Estudos complementares à história das idéias filosóficas no Brasil.*)

116 CANTU, Cesar. *História universal.* Rio de Janeiro: Empresa Literária Fluminense, s/ data – edição reformada em conformidade com o estado atual das ciências históricas, acrescentada até o ano de 1879,

foi uma aplicação política do ecletismo que então dominava na filosofia" (vol. XX, Livro décimo oitavo, p. 5). Cousin foi membro do governo ao lado de Guizot, que ocupava o cargo de Primeiro Ministro, no qual se mostrou extremamente conservador, enfrentando, junto ao rei, constante resistência crítica da opinião pública, e lutando de um lado contra os ultra-direitistas, de outro contra os socialistas e demais republicanos, em nome do restabelecimento da ordem.

> Um dos momentos mais violentos dessa luta foi o período de dezembro de 1831 a julho de 1832, em que a duquesa de Berry tentou revolucionar a Vendéa, os republicanos tumultuaram em Lyon, em Grenoble e em Paris, e os socialistas ativaram a sua propaganda na imprensa e nos *clubs*; vencidos esses inimigos no terreno da força, o ministério de 11 de outubro de 1832, que reuniu nos seus conselhos Guizot e Thiers ao lado do duque de Broglie, encontrou mais bonançosa a situação interna, e aplicou-se a prevenir novas tempestades reprimindo os facciosos que as sopravam e armando o poder com modos mais eficazes de proteger a ordem. (CANTU, vol. XX, Livro décimo oitavo, p. 5)

Com a ascensão da influência de Thiers, conservador mais moderado que Guizot — e outro adversário direitista de Proudhon — emergiu uma crescente mobilização em diversos setores do governo no sentido de reformas eleitorais que ampliassem o quadro dos cidadãos com direito de voto. Com a saída de Thiers em 1840, devido a desentendimentos de ordem militar com as diretrizes do rei, Guizot voltou à posição de maior força que tinha originalmente, e passou a fazer agressiva oposição a essa mobilização que pedia reformas eleitorais, que culminou com a franca repressão aos organizadores do movimento. Mas os anseios por reforma eleitoral não se aplacaram, e pelo contrário, ampliaram-se e começaram a radicalizar-se. É nesse clima que se publica (em 1843) a *Criação da ordem* de Proudhon. Persistia ainda a resistência do ministério Guizot, quando anos depois, em 1846, o mesmo conservador Thiers (de volta às atividades políticas desde 1844), em uma seção parlamentar que ficou famosa, chegou a exclamar: "Estaremos, pois, reduzidos a não ter senão a ficção do governo representativo? Deviam ter-nos dito isso em julho de 1830!" (CANTU, vol. XX, Livro décimo oitavo, p. 15)

---

ampliada na parte relativa a Portugal e ao Brasil por Antonio Ennes.

Além de aliado ao filósofo Cousin, Guizot era também um teórico de renome: historiador e de certo modo sociólogo, conforme a nova proposta de Comte, mas avesso tanto aos excessos cientificistas do mesmo Comte quanto às desatenções deste no campo historiográfico, procurou repensar a ciência do social a partir de uma integração maior com a história, adotando a seu modo o "ecletismo" — filosofia anti-positivista defendida por seu colega de ministério, Cousin. Guizot extraiu justamente do hegelianismo "eclético" de Cousin uma teoria da representação política que seria a dominante entre os liberais doutrinários, e com a qual justificava essa resistência contra as reivindicações de reforma eleitoral. A representatividade política, segundo essa linha de pensamento, não tinha qualquer relação com *democracia,* e sim com a representação da *razão,* dos ditames racionais em vista do objetivo supremo de *manter a ordem em condições de liberdade que fossem conformes com os princípios liberais*. A representatividade, neste sentido, era um produto natural, no campo político, do terceiro estado de desenvolvimento intelectual apontado por Cousin, e significava uma síntese dialética entre a *liberdade* e a *ordem* — esta última compreendida como necessariamente conectada à idéia de *autoridade*. Portanto, a repressão aos ultra-direitistas, de um lado, era exigida pela manutenção da liberdade no quadro dessa síntese, e a repressão à esquerda, pela manutenção da ordem.

A liderança "representativa" do equilíbrio mais racional entre liberdade e ordem era considerada, por Guizot, como produto de um reconhecimento espontâneo, por parte da sociedade votante, de que certos homens eram mais capazes, mais competentes para governar. Mas para que o regime eleitoral validasse essa condição de poder, era preciso evitar o voto ignorante, o voto dos "irresponsáveis", que conduzidos por preconceitos democratizantes, eram capazes de colocar incompetentes no poder apenas para se sentirem presentes ali, e com isso gerar a desordem prejudicial para todos.

Por desordem, Guizot entendia fundamentalmente a situação conduzida cegamente por forças interessadas em defender sectariamente cada qual o seu lado, sem qualquer consideração das demais. Somente o líder competente estaria em condições de agradar parcialmente a todos, de acordo com as possibilidades e as necessidades de manutenção das devidas condições para fazê-lo — segundo o que se poderia talvez

considerar uma justificação guizotiana para o argumento da "razão de Estado". E Guizot apresentava explicitamente seu chefe político, Luís Felipe, o eclético rei burguês que procurava agradar a todos — "corromper" a todos, segundo Proudhon, barganhando com os interesses mais frívolos e menos profundos dos diferentes grupos sociais — como sendo um exemplo claro de líder eficaz. O ideal guizotiano de um governo de líderes eficazes na condição de "representantes" conduzia na verdade a uma crítica da democracia, e à defesa de uma aristocracia da competência, delineada de maneira a traduzir-se muito naturalmente no regime monarquista constitucional, capaz de evitar os arriscados excessos democráticos de um regime eleitoral cujos critérios, sem o contra-peso da autoridade monárquica, poderiam ser sempre distorcidos em favor do voto ignorante do populacho — do qual a figura de Proudhon, naturalmente, era uma das representações mais exageradas e caricatas.

131. Cousin, parceiro político e em certa medida mentor intelectual de Guizot, era, portanto, um intelectual politicamente de direita (ainda mais claramente que Comte). Liberal e constitucionalista, não chegava ao extremo da monarquia absoluta, mas membro ativo do governo do rei Luís Felipe ao lado do próprio Guizot, foi um homem influente na área de educação, pondo em prática suas idéias a respeito. Era por sua influência que se faziam valer, na França, os principais critérios vigentes para o desenvolvimento das instituições e práticas acadêmicas no ensino e na pesquisa em filosofia. E foi sua luta pelo estabelecimento de padrões acadêmicos em filosofia o que o celebrizou e o fez entrar para a História, mais do que os detalhes de suas teorias. No entanto, elas eram coerentes com essa luta, e davam-lhe as justificações e o estofo teórico de que ela necessitava.

Cousin concebia a história da filosofia como encadeada segundo uma necessidade lógica intrínseca, parcialmente captada e representada em cada teoria filosófica particular, de modo que todas as filosofias tinham a sua participação — maior ou menor — no esclarecimento da estrutura lógica global da qual faziam parte, estrutura dotada de coesão e unidade. Em vista disto, os pontos de divergência mais gerais de Proudhon podem desde já ser detectados a partir de seu forte pluralismo, e de seu empenho, já observado

neste capítulo, no sentido de arrastar os intelectuais acadêmicos para o reconhecimento das conexões de suas teorias com o contexto extra-intelectual — social, político e econômico.

132. A concepção cousiniana — na esteira de Hegel — é a de um desenvolvimento histórico da filosofia a partir das necessidades de uma lógica que lhe é interna, independente de fatores não-filosóficos presentes na vida social. Segundo Paim:

> Deve-se creditar a Cousin a difusão de uma noção enriquecedora da História da Filosofia. As bases dessa disciplina haviam sido lançadas no próprio século XIX, sobretudo nos cursos ministrados por Hegel nas primeiras décadas. Mas estes somente seriam divulgados postumamente, a partir de notas tomadas pelos participantes, já que Hegel não os escrevera. De sorte que a idéia de que a História da Filosofia corresponde a um grande diálogo no tempo — novidade absoluta e descoberta de grandes conseqüências — esteve associada ao nome e à obra de Cousin. (PAIM, p. 14)

Essa concepção se encontra diretamente confrontada pela própria maneira como Proudhon expõe, nos capítulos I e II de *Criação da ordem*, o processo de emergência da filosofia em contraposição à religião, mostrando o desenvolvimento desse processo *no próprio seio das relações sócio-econômicas*, como parte delas, e não em uma esfera intelectual abstrata considerada à parte.

133. O posicionamento geral de Proudhon em relação ao ecletismo de Cousin é de franca e direta *oposição*. Mas conforme já visto, não é do feitio proudhoniano rejeitar uma teoria *em bloco,* de maneira a-crítica, sem a consideração dos prós e contras, o que vale para também para Comte e Saint-Simon. Deve-se compreender, além do mais, que no caso de Cousin — seja qual for a avaliação que se faça sua orientação geral nesse sentido (e mesmo sendo, na avaliação de Proudhon, quase a pior orientação possível) — se trata de alguém que, conforme observa Paim, desempenhou de fato um importante papel histórico no desenvolvimento dos estudos filosóficos em seu país. Proudhon está ciente disto. Tanto quanto está ciente, por outro lado, de que esse papel não foi desempenhado de maneira isenta e desinteressada, mas com a perícia estratégica de um

hábil político determinado a eliminar o *perigo* democrático, e o ainda mais grave *perigo* socialista — pode-se imaginar a postura de Cousin diante do anarquismo proudhoniano.

Em 1860 é publicada uma nova edição de *Da justiça na Revolução e na Igreja*, obra de enorme extensão[117] à qual Proudhon acrescenta, nesta edição, um estudo inicial chamado *Filosofia popular: programa.* Proudhon, nessa época, já não é considerado o mesmo "homem-terror" que entusiasmava as esquerdas, e o socialismo jovem-hegeliano de perfil alemão ganha terreno em meio a outras alternativas. Mesmo entre os antigos proudhonianos, o hegeliano Bakunin já faz o seu nome. A obra toda, em seu conjunto de 12 estudos (além desse novo acréscimo), é cotada como uma das mais moderadas, em termos políticos, de toda a produção de Proudhon, e não faz o mesmo sucesso que aquelas de sua primeira faze, em que parecia mais explosivo. Mas é ainda uma obra anarquista e revolucionária — e em *Filosofia popular: programa* constam ataques explícitos ao *ecletismo*.

134. Em fevereiro de 1861, Cousin republicou (em 4ª edição revista e aumentada) uma série de cursos que havia ministrado de 1828 a 1829, expondo sua concepção de história da filosofia (e sua versão da *lei dos três estados*), sob o título geral de *Introdução à história da filosofia*[118]. Nessa edição de 1861, apresentou um *Avant-propos* com passagens explícitas em que parece atacar, sem chegar a nomear os alvos desse ataque, e colocando-os todos um tanto confusamente no mesmo saco, o sistema positivista e os diversos socialismos, incluindo a esquerda hegeliana e aquilo que, se não é, decerto poderia ser o anarquismo de Proudhon. Cousin decerto não chegou a ler o *Filosofia popular* de Proudhon, mas não é impossível que a notícia desse ataque de um ultra-esquerdista já um pouco deslocado do centro das atenções, e talvez alguma informação superficial a respeito, tenha sido um dos motivos do desabafo cousiniano, que dispara contra diversos adversários apontando suas teorias como modismos passageiros, em contraste com a consistência do *ecletismo.*

117PROUDHON, P.-J. *De la justice dans la Révolution et dans l'Église.* Paris: Fayard, 1988. Edição em 4 volumes, somando 2.564 páginas.

118 COUSIN, Victor. *Introduction a l'histoire de la philosophie.* Paris: Didier, 1861.

Considerando as teorias a que poderia estar mais precisamente se referindo na época, único fio contínuo que une todos esses ataques a inimigos não-nomeados nessa passagem parece ser, justamente, uma bandeira das esquerdas mais radicais que, na França, ainda têm em Proudhon um de seus mais renomados teóricos: o ateísmo. Fora das esquerdas, somente Comte poderia ser referência desses ataques — uma referência plausível, em vista da história das polêmicas entre ecléticos e positivistas. Mas a menção quase explícita de Cousin também aos jovens-hegelianos alemães parece pôr fora de questão que, se o positivismo está entre os alvos do ataque, é o positivismo tal como assimilado pelo ateísmo esquerdista. Em suma: é difícil determinar o alvo mais exato de Cousin — poderia ser Proudhon, mas nada o assegura. No entanto, de qualquer maneira sua postura politicamente de direita torna-se bem clara.

> O ecletismo é a inteligência em história, é o discernimento assegurado do verdadeiro e do falso, fundado sobre a experiência dos séculos. (...) Onde está hoje, eu vos clamo, esse insolente sistema que em certo momento fascina e pensa subjugar a Igreja, que se vangloria de ter impossibilitado a religião para além de qualquer controvérsia, pisando-a com os pés da razão, recusando-lhe o poder de chegar por si mesma a alguma verdade, proscrevendo a torto e a direito toda filosofia, a boa como a má, e a boa mais ainda que a má, como mais capaz de seduzir a humanidade? Seu autor mesmo a repudiou, por se lançar em um outro excesso: espírito potente e extravagante, que não poderia habitar senão os abismos. E o que também veio a ser essa metafísica hegeliana, que nos foi dada, durante os dias nefastos de 1848, como a última palavra, não somente da filosofia alemã, mas de toda especulação filosófica, e que não era senão o rejuvenescimento passageiro de um mal — ai de mim! — muito velho, o velho ateísmo, reunido sob o nome de panteísmo, e decorado com os uniformes de serviçais típicos da demagogia? O ecletismo não conheceu nem esses triunfos efêmeros nem essas quedas profundas. (COUSIN[119], p. XIV-XV)

É preciso ponderar que referido caráter autônomo da história da filosofia em Cousin, no qual Proudhon parece detectar — provavelmente com razão — parte de uma estratégia de ação sobre a própria formação cultural do povo francês por parte da direita política, não fazia da história da filosofia um processo *absolutamente* alheio aos demais

119 COUSIN, Victor. *Introduction a l'histoire de la philosophie.* Paris: Didier, 1861. Tradução para o português de J. Borba (especificamente para esta pesquisa).

aspectos do contexto histórico circundante. Na verdade, segundo Cousin, a história da filosofia seguia uma lógica de desenvolvimento que estava presente, também, de um modo ou de outro — mas de maneira menos auto-consciente — em todos os demais campos de atividade intelectual existentes na sociedade, porque constituía o processo (segundo Cousin o único possível) pelo qual se dava necessariamente todo e qualquer desenvolvimento intelectual, individual ou coletivo.

Assim, não era preciso conduzir a fundo e em seus detalhes, as interações entre história da filosofia e a história econômica, política etc. das sociedades, mas todos os desenvolvimentos históricos que ocorriam entre os homens pareciam passar pela questão do desenvolvimento intelectual, de modo que podia-se reconhecer, também aí, a mesma lógica de desenvolvimento presente na história da filosofia.

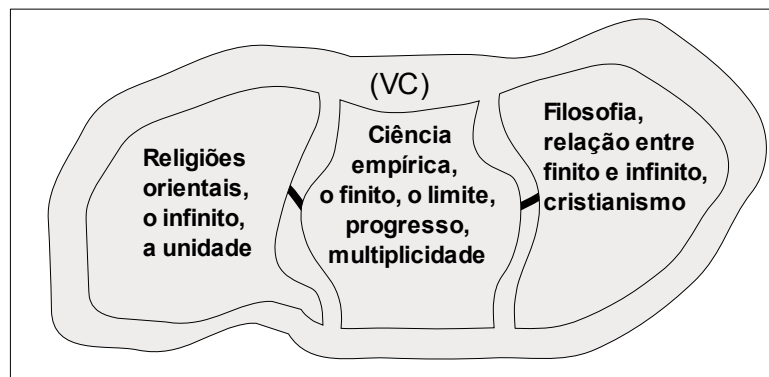
135. Supõe-se, portanto, que exame da história da filosofia poderia talvez ajudar a compreender mais claramente algo do que está no fundo dos demais desenvolvimentos históricos, e vice-versa, a história de outros ramos de desenvolvimento da civilização, compreendida do ponto de vista do desenvolvimento intelectual que a acompanha, pode ter algo a dizer acerca da ambientação geral da qual emerge uma fase da história da filosofia — uma vez que, à parte o caso dos grandes gênios que se manifestam fora de época, o grau de desenvolvimento de uma sociedade há de determinar de alguma maneira o nível do que ela tende a produzir filosoficamente.

> A história da filosofia é ao mesmo tempo específica e geral. Ela é específica, porque ela retraça o desenvolvimento de um elemento particular da natureza humana, a reflexão; sob esse registro, ela tem seus eventos em si, um movimento que lhe é próprio, um mundo à parte. Mas como o desenvolvimento da reflexão pressupõe o de todos os elementos da natureza humana, assim a história da filosofia pressupões a de todos os outros ramos da civilização, a história da indústria, da legislação, da arte, da religião. Ao mesmo tempo portanto que é específica, a história da filosofia muito geral, posto que se liga necessariamente à história inteira da humanidade. Ela exprime com efeito, em certa medida, a história das religiões, a história das artes, a história das legislações, a história da riqueza (...). (COUSIN[120], p. 68)

120 COUSIN, Victor. *Introduction a l'histoire de la philosophie.* Paris: Didier, 1861. Tradução para o português de J. Borba (especificamente para esta pesquisa).

Esse processo de desenvolvimento intelectual, que em diferentes ritmos conduz a história da humanidade, a das sociedades, a dos indivíduos e a da filosofia, exprimindo-se nesta última de maneira mais clara, era o que se apresentava, em Cousin, como a sua versão, em certa medida hegeliana, da *lei dos três estados*. Era também segundo essa mesma lei cousiniana que seu colega Guizot explicava teoricamente a função da representação política e a emergência histórica do regime representativo — conforme se verá. Esse quadro conceitual constitui claramente, ao lado do quadro original de Saint-Simon e Comte, um dos principais alvos de ataque de Proudhon nos capítulos I e II de *Criação da ordem.*

136. É preciso, então, demarcar também os prós e contras de Proudhon frente aos três estados de Cousin — esse paladino da construção dos padrões acadêmicos na história da filosofia —, examinando-os com maior cuidado, assim como será feito quanto aos três estados de Saint-Simon e Comte; porque sua presença, no cenário intelectual que o próprio Proudhon constrói para se posicionar, é tão forte e evidente quanto a desses outros dois autores.

Cousin é menos preciso que Comte ao nomear os três estados desenvolvimento intelectual do homem. Está mais atento à determinação de uma certa lógica, de perfil algo hegeliano, que segundo ele rege as relações entre esses três termos, do que aos termos em si mesmos, considerados um a um — mas não deixa de determiná-los. O campo conceitual que ele delineia, ao colocar seus três estados, pode ser representado conforme o diagrama abaixo:

Como se vê, os estados cousinianos não apresentam uma nomenclatura precisa. A cada momento, Cousin usa um termo diferente para definir cada um desses três estados. Mas em cada estado, parece haver algo de comum que atravessa todos os termos pelos quais é nomeado nas diferentes passagens em que os nomeia. Na *Quarta lição* de sua *Introdução à história da filosofia,* ele deixa isto bem claro.

> A grande divisão das idéias (...) é a divisão das idéias contingentes e das idéias necessárias. Apresentemo-la hoje sob a forma mais compreensiva da unidade e da multiplicidade, da substância e do fenômeno, da causa absoluta e das causas relativas, do perfeito e do imperfeito, do finito e do infinito.
>
> Cada uma dessas proposições tem dois termos, um necessário, absoluto, uno, essencial, perfeito, infinito; o outro imperfeito, fenomenal, relativo, múltiplo, finito. Uma análise sábia identifica entre eles todos os segundos termos assim como todos os primeiros termos entre eles; ela identifica de um lado a imensidão e a eternidade, a substância absoluta e a causa absoluta, a absoluta perfeição e a absoluta unidade; e, de outro, o múltiplo, o fenomenal, o relativo, o limitado, finito, o delimitado, o imperfeito.
>
> Eis portanto todas as proposições que viemos a enumerar reduzidas a uma só, tão vasta quanto a razão, a oposição da unidade e da pluralidade (...). (COUSIN, p. 82-83)

137. Seguindo adiante com a reflexão de Cousin, a unidade devia ser pensada conectada ao infinito, uma vez que não poderia apresentar limites, ou estaria implicada nela a presença do que lhe é outro, daquilo que está para além desses limites, e portanto, haveria a multiplicidade caracterizada pelo coexistência dessa unidade com aquilo que não está nela. A multiplicidade, por sua vez, devia ser pensada, pelo mesmo raciocínio, como conectada ao finito. E finalmente, segundo Cousin, deveria-se observar que havendo somente um desses pólos, não seria possível passar dele para o outro: "se o espírito humano começa somente pela unidade", não pode chegar demais à multiplicidade, e se "começa somente pela multiplicidade", não pode chegar jamais à unidade (p. 83-84). Seria então forçoso concluir que o espírito humano começa simultaneamente pelos dois pólos.

> (...) são portanto duas idéias contemporâneas. Uma supõe a outra na ordem da aquisição de nossos conhecimentos; (...) o espírito humano não começa nem pela unidade nem pela multiplicidade (...) uma é o contrário da outra; mas o contrário implicando seu contrário, uma não é senão sob a condição de que a outra seja ao mesmo tempo. Tal é a ordem de aquisição dos conhecimentos. (COUSIN, p. 84)

Mas o raciocínio não se conclui neste ponto, porque a ordem da natureza é diferente da ordem do conhecimento, e a ordem do conhecimento em última instância não pode deixar de se submeter à ordem da natureza, da qual faz parte:

> Sem dúvida, uma dessas idéias não nos é concebível sem a outra. Mas ao mesmo tempo que nós não concebemos uma sem a outra, nós igualmente não concebemos que, na ordem intrínseca das coisas, a variedade possa existir sem que previamente tenha existido a unidade. A unidade, a perfeição, o necessário, a eternidade, o espaço absoluto, o infinito, nos parecem a coisa real e positiva da qual a diversidade, o finito, o imperfeito, o momentâneo, o sucessivo, não são senão a negação. É portanto a unidade que pré-existe à variedade, como a afirmação à negação (...). (COUSIN, p. 84-85)

Esta última passagem deixa claro que a sucessão dos estados tem uma lógica própria, e que é pela necessidade intrínseca dessa lógica que eles se desenvolvem na seqüência em que se desenvolvem: aquilo que tem caráter afirmativo, positivo, aquilo que se afirma, se afirma a si mesmo, portanto só pode ser o primeiro termo da seqüência, uma vez que aquilo que nega, nega *algo que já está afirmado.* Entre as diversas noções pelas quais Cousin caracteriza cada um de seus três estados, portanto, aquelas que melhor exprimem a lógica intrínseca de desenvolvimento de seus três estados são as noções de afirmação e negação. Mas Cousin as faz corresponderem intimamente, a primeira às noções de unidade e infinitude, situação em que há ausência de limites ou delimitações; e a segunda às de multiplicidade e finitude, em que essa multiplicidade é uma multiplicidade de elementos finitos, dotados de limites, contornos que os separam uns dos outros.

O terceiro estado seria caracterizado pelo que, hegelianamente, se poderia compreender *grosso modo* como a "síntese dialética" desses dois estados, algo similar ao

que os hegelianos em geral chamavam de “negação da negação”, que seria talvez mais claramente descrito como uma negação da própria situação de oposição (negação) entre os dois pólos, o que se afirma a si mesmo e aquele que o nega.

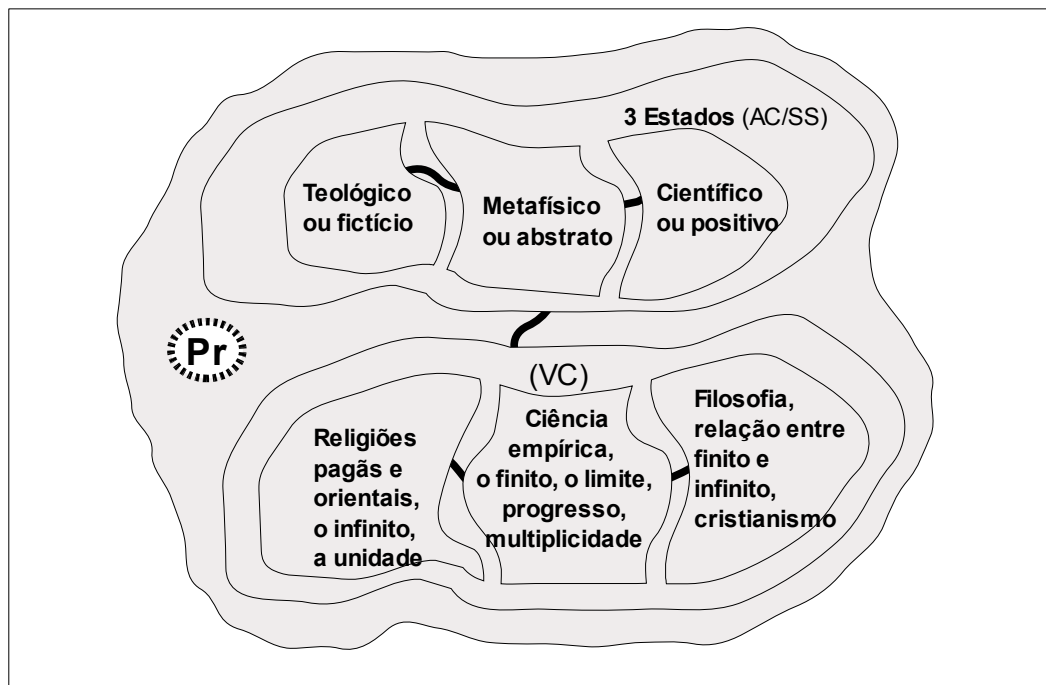
138. No caso de Cousin, a assimilação às noções de unidade infinita e multiplicidade de finitos torna mais clara a assimilação do *cristianismo* a essa síntese final: o cristianismo é caracterizado precisamente pela valorização, como referência máxima para a orientação humana, da figura de Cristo enquanto união milagrosa entre o finito (homem, um em meio à multiplicidade dos homens) e o infinito (deus). O ideal eclético é marcado pela imagem dessa união finito-infinito, como modelo a ser reproduzido em todas as esferas de atividade humana, representando um estágio mais avançado do que aqueles em que ainda não se obteve a integração entre o finito e o infinito. Do ponto de vista do exame das filosofias ao longo da história, isto deságua na noção de uma unidade profunda a ser buscada em toda a multiplicidade das teorias, filtrando nelas os traços comuns que apresentam umas com as outras, e acaba por conduzir a uma espécie da valorização dos meios-termos, da moderação, do ponto médio em que as divergências se desfazem.

Mais difícil é compreender de que modo exatamente Cousin assimila ao primeiro de seus estados — aquele marcado pela unidade e pelo infinito — as religiões orientais. A quais especificamente estaria se referindo? A todas? É correto julgar que as religiões orientais caracterizam-se todas pela busca ou pela valorização do infinito e do uno? Ainda mais difícil é compreender como se enquadraria nisso o paganismo de perfil *politeísta*: teria sido ele, para Cousin, um desenvolvimento histórico *posterior* ao monoteísmo, uma vez que estaria *negando* alguma unidade com o seu pluralismo? A própria história, neste caso, o desmentiria.

De qualquer modo, do ponto de vista da compreensão dos diferenciais que Proudhon estabelece em relação a Cousin, esta breve caracterização dos três estados cousinianos é mais do que suficiente, uma vez que basta para exprimir ao menos aproximadamente a estrutura de seu raciocínio gerador: é com essa estrutura de raciocínio — que estabelece uma dinâmica dialética entre os três estados — que

Proudhon entra em diálogo, no mesmo movimento em que se confronta com os três estados de Comte e Saint-Simon.

139. Perceba-se, sobretudo, a dificuldade — e a imprecisão — com que se capta a estrutura desse raciocínio gerador pelo qual Cousin parece desenvolver a caracterização de suas fases históricas. O que parece apresentar em seu pensamento um fio coerente, um raciocínio gerador dessa divisão da história da humanidade em fases, não é propriamente de Cousin: é de Hegel. No entanto, é um fio condutor que se aplica, nitidamente, sem a necessária observação dos fatos que mediante ele se articulam: esse fio condutor, que ao fim e ao cabo não é outro senão a dialética hegeliana, mostra-se aplicável *independentemente* da observação pormenorizada dos fatos, isto é, *antecipando-se a eles* e não efetivamente *a posteriori*, não efetivamente apoiando-se em seus pormenores, mas tomando-os apenas, por assim dizer, em seu sentido geral.

O quando completo do campo conceitual mais geral em que Proudhon circula em seus dois primeiros capítulos de *Criação da ordem*, então, seria o seguinte:

Proudhon descreve os períodos apresentados pelos ecléticos de modo ligeiramente diferente.

1º) Período Panteísta, em que o espírito, "absorvido na contemplação da natureza"[121], dirige-se para a *força causal* que supõe manifesta nos fenômenos naturais — e Proudhon não vê grande diferença entre isto enquanto espírito religioso e o que atualmente (na época de Proudhon) é praticado por muitos filósofos.

2º) Período Materialista-Espiritualista, sendo o espiritualismo e o materialismo "reacionários um ao outro, e beligerantes"[122]. Note-se que no diagrama acima, o lado espiritualista do segundo período, sendo extensão do período anterior, foi assimilado ao mesmo. Mas Proudhon não faz essa assimilação porque, segundo ele, neste período ambos, materialismo e espiritualismo, se utilizam, na defesa de suas idéias, do *silogismo*, que não estava presente no período anterior. Entretanto, como se verá no próximo tópico, isto já constitui uma projeção, sobre os períodos cousinianos e ecléticos, de algo do pensamento do próprio Proudhon, pois para Cousin a presença do silogismo não é marca distintiva do segundo período, de modo que, apesar dele, a vertente espiritualista desta fase tende a figurar, mesmo, como uma espécie de extensão daquilo que havia na primeira: a propensão para o infinito, a unidade, o absoluto.

3º) Período "Cético-Místico". Há aqui, mais uma vez, uma certa contaminação distorciva das fases cousinianas pelo modo proudhoniano de compreendê-las. Cousin não fala de *ceticismo* nesta fase. Perceba-se, pelo nome que Proudhon dá a esse período, de que maneira ele lê a relação entre *finito e* infinito, esta sim apontada pelos ecléticos, como característica desta última fase.

Essa leitura remete a Pascal, que examinando em um registro cristão radical as relações entre a alma finita e a infinitude de deus, acaba por representar o que se pode chamar de *ceticismo religioso* — a alma humana, sendo finita, não pode acessar o infinito, no sentido de que não pode *demonstrar racionalmente* o acesso a ele. Pascal, neste sentido, representa aqui toda uma corrente de pensamento bastante diversificada —

121
122

e que encontra porta-vozes na época de Proudhon — na qual a idéia de deus não se vê de fato questionado por essa indemonstrabilidade, mas reafirmada com bases irracionais. Nesta passagem, Proudhon não faz efetivamente qualquer menção a Pascal, mas é provável que o tenha em mente, pois em outra, contesta o pensamento de Pascal como *falso ceticismo*, e pode-se entender que isto vale em geral para toda essa corrente. É a essa corrente — mais do que especificamente a Pascal — que Proudhon alude com essa leitura da última fase cousiniana.

Quando Proudhon procura afastar-se do ceticismo, esse afastamento que pretende é com relação a esse *ceticismo religioso* — bem como, igualmente, com relação àquele ceticismo concebido pelo senso comum como pura e simples negação (dogmática) de que haja verdades ou acesso possível a elas.

Em outras palavras, Proudhon vê, o cristianismo, tal como colocado por Cousin em termos de uma relação entre o finito e o infinito que sintetizaria as fases anteriores, como caminho similar ao desse (falso) ceticismo religioso, uma vez que permanece apegado ao infinito, ao absoluto — isto é, ao *indemonstrável* — atribuindo-lhe valor.

Segundo Proudhon, há uma *quarta fase* na seqüência proposta pelos ecéticos: aquela caracterizada pelo próprio ecletismo, caminho que opta pela construção histórica de um saber filosófico mediante a história da própria filosofia, pela qual se poderiam detectar traços comuns a todas as teorias que viriam se assentendo e se revelando crescentemente nelas ao longo do tempo, dando lugar a algo como uma mesma e única grande estrutura de pensamento, de caráter eclético, que exprimiria todo o conjunto. Proudhon aqui, por um lado, se mostra *generoso* com relação à linha de pensamento de Cousin; por outro lado, pode estar se utilizando de uma certa malícia para poder operar melhor sua crítica.

140. Ocorre que, para Cousin, o próprio ecletismo se insere nesta última fase, de filosofia cristã e conexão entre infinito e finito, portanto a história da filosofia que ele pretende já está de saída, e por inteiro, aos olhos de Proudhon, contaminada por um pensamento de tipo religioso — acusação aliás que Proudhon estende também àquele que o ecletismo cousiniano adota como seu inspirador maior: Hegel, que segundo Proudhon

“voltou a pôr em voga o dogma da Trindade”, fazendo do mistério cristão “um axioma de metafísica”. No que diz respeito à filosofia, Proudhon — conforme logo se verá — pretende, inequivocamente, a superação de qualquer contaminação religiosa no pensamento. Por que então essa generosidade?

Duas explicações são possíveis: a primeira, é que se trata de uma malícia retórica para poder melhor criticar Cousin, o que explicaria todo o conjunto das pequenas distorções operadas por Proudhon nas fases cousinianas originais. A crítica de Proudhon aponta, basicamente, a ausência de um fio condutor coerente dando um mesmo sentido a todas as fases. A crítica é um pouco mais precisa que isto, mas não cabe aqui pormenorizá-la porque ela se faz já no final do Capítulo III de *Da criação da ordem na humanidade*, quando a Teoria Serial já está exposta — o que aqui ainda não foi feito —, e se faz segundo a terminologia e os parâmetros dessa teoria. Importa saber que o que ela critica com essa precisão é, no entanto, essa imagem imprecisa que Proudhon faz das três fases de Cousin. E dirigida a essa imagem imprecisa, a crítica se torna mais forte: torna-se mais difícil ainda — mais do que já é — detectar com clareza o fio condutor, que parece praticamente desaparecer. De qualquer modo, embora causando menor impacto, a crítica continuaria perfeitamente válida para a formulação original de Cousin: dos dados que deveriam caracterizar cada fase, conforme apresentados por Cousin — aliás descritos com bastante imprecisão — não se deriva necessariamente nem com clareza o fio condutor da dialética hegeliana, como ele parece querer fazer parecer, de modo que o fio apresentado não se sustenta efetivamente nos fatos.

Mas esse tipo de malícia retórica utilizado apenas para o combate a um adversário não é muito típico de Proudhon, o que causa algum estranhamento para o leitor familiarizado com o seu estilo, e sugere outra possibilidade, bem mais afinada com o seu *modus operandi* habitual: que ele não esteja se referindo especificamente a Cousin, mas aos ecléticos *em geral*, considerando todas as variantes vigentes dessa linha de pensamento inaugurada por Cousin. Assim, o que se teria na descrição proudhoniana das fases consideradas pelos ecléticos seria algo de caráter aproximativo, capaz de exprimir o essencial do conjunto das colocações não apenas de Cousin, mas também de todos os

seus seguidores, de modo que imprecisões seriam inevitáveis, e Proudhon teria aproveitado a oportunidade para, ao mesmo tempo, indicar sua postura crítica em relação aos ecléticos e oferecer um último exemplo de aplicação da teoria serial, mais atual e provocativo, para coroar a seqüência dos exemplos levantados ao longo do capítulo. A maior precisão da crítica, neste caso, que ficasse para as polêmicas e debates que se seguissem à publicação.

141. Quanto à generosidade pela qual Proudhon permite que se veja a proposta eclética como *não necessariamente* contaminada pelo pseudo-ceticismo religioso da época, cabe dar voz ao próprio Proudhon, onde pouco mais adiante traça elogios ao esforço dos ecléticos e aponta *o que ainda falta a esse esforço*. Em outras palavras, Proudhon, considerando historicamente a significação do escorço eclético em vista do que existe até então em termos de história do pensamento, aplaude esse esforço apesar de suas limitações, e prepara essa proposta eclética de uma história da filosofia como material para o sua própria proposta, diferente e mais próxima do positivismo, julgando que nesse material é preciso, para isto, aprofundar a descontaminação religiosa da história iniciada pela proposta eclética.

> 145. Qualquer que seja a inexatidão do ciclo filosófico descrito pelos modernos, do qual Cousin se fez intérprete numa seqüência de lições as mais interessantes de seu curso, as conseqüências que resultaram foram preciosas, seja para a inteligência da história, seja para o avanço da psicologia. (...) Graças a essa revisão das filosofias, a religião foi desvelada; o sentido de seus dogmas e de seus mistérios foi realizado, e sentimos ao mesmo tempo que essa forma primitiva de nosso pensamento revelou em nós aspirações inexplicáveis e imperiosas tendências. Graças enfim ao exame de consciência dos filósofos, o dia começa a raiar no devir dos povos, amortalhados ainda sob os mantos de uma superstição sagrada ou de um fatalismo inflexível (...).

O comentário acerca da superação de superstições tem endereço certo: o primeiro a empreender na época algo como uma história do pensamento de modo racional e coerente é Bossuet, religioso agostiniano radical conhecido como o mais ferrenho defensor da monarquia de direito divino, e inimigo da liberdade de expressão, lançando-se inclusive contra a livre opinião de outros agostinianos radicais, como os de linha

jansenista[123]. Bossuet escreve uma história do pensamento em que os fatos se engendram mediante a noção de uma *providência divina,* que os encaminharia sempre, ao fim e ao cabo, para o melhor caminho; e Cousin, embora elogiando-lhe o esforço, aponta como defeitos "evidentes" do livro de Bossuet o fato de que ele "não vê senão um só elemento em toda parte, a religião"[124]. Extraindo daí todas as conseqüências, Bossuet, segundo Cousin, distorce alguns fatos e sobretudo perde de vista muita coisa importante.

A concepção providencialista da história, que tem em Bossuet um de seus maiores intelectuais — no qual sua coerência com o pensamento politicamente ultra-conservador vem à tona com toda força e clareza — é um dos principais focos de ataque de Proudhon em *Da criação da ordem na humanidade ou Princípios de organização política*, embora não faça qualquer exame mais pormenorizado da obra de Bossuet. Interessa-lhe opor-se radicalmente a essa concepção providencialista, conectada a uma supervalorização da presença do "absoluto" na compreensão do desenrolar dos acontecimentos históricos.

> O que Bossuet não compreendeu, e que ele adorava sob o nome de PROVIDÊNCIA (...), a grande lei da história, em uma palavra o PROGRESSO, nós o vemos destacar-se ante a discussão eclética como o sol aparece em meio às nuvens enxotadas pelo sopro do vento do norte[125].

A teoria serial de Proudhon, exposta no Capítulo III desse livro, é introduzida nos dois capítulos anteriores precisamente por uma história do pensamento não-providencialista, orientada pelo exame dos desenvolvimentos da faculdade cognitiva humana. Nesse desenvolvimento, segundo Proudhon, ela passa por três fases que a princípio remetem às de Saint-Simon e Comte, bem mais que às de Cousin, mas em seu detalhamento por Proudhon, revelam peculiaridades que as afastam de ambos os pensadores.

---

123 Religião à qual pertencia Pascal.
124 COUSIN, Victor. *Histoire de la philosophie - Introduction.* Paris: Didier, 1861,p. 235
125 Vento frio e seco.

5. O diferencial de Proudhon (Religião, Filosofia e Ciência)

A) RELIGIÃO, FILOSOFIA E A NOÇÃO DE SÍNTESE DIALÉTICA.

142. Qual é a diferença, para Proudhon, entre religião, filosofia e ciência?

Em primeiro lugar cabe observar que ele as compara com base em algo de comum que vê entre elas: para ele, as três são diferentes formas pelas quais o homem procura compreender as coisas. São formas de conhecimento. Essas três formas de conhecimento, segundo Proudhon, se desenvolvem em uma mesma direção. São diferentes umas das outras em função do nível de aprofundamento que cada uma consegue atingir na busca do conhecimento, ou em outras palavras, são apenas três níveis diferentes de desenvolvimento da mesma atividade espiritual, que é a atividade cognitiva, a atividade pela qual se busca o conhecimento.

A religião está, segundo ele, no início do desenvolvimento dessa atividade. É a primeira forma de desenvolvimento que o conhecimento humano assume, a forma mais primitiva de compreensão das coisas. A forma de desenvolvimento que essa atividade assume em seguida, a partir dela, é a filosofia, e depois, a partir da filosofia, assume finalmente a forma de ciência. Mas esse processo de aparecimento de uma coisa a partir da outra não é um processo de transições suaves: é um processo de oposições, um processo dialético. A filosofia emerge da religião a princípio como uma contradição interna. Essa contradição interna vai ganhando força até adquirir consistência própria como algo diferente da religião, algo externo a ela. Ela é a negação da religião; a princípio uma negação interna, que depois se desenvolve e externaliza continuando a negá-la de um ponto de vista que já não é de modo algum religioso.

A ciência, por sua vez, é uma oposição — e um desenvolvimento, por esse mesmo processo dialético — das duas coisas simultaneamente, da religião e da filosofia. então, por essa via dialética de desenvolvimento, tem-se a ciência como uma espécie de síntese entre a atividade religiosa e a atividade filosófica.

143. Mas essa síntese é interpretada por Proudhon de uma maneira muito particular. Ela não acrescenta elementos novos nem à religião nem à ciência. Ela se desenvolve sim até adquirir o seu diferencial em relação a essas duas atividades, mas o adquire apenas como uma recomposição dos mesmos elementos já presentes nas duas atividades. Uma recomposição em cujo conjunto esses elementos, que anteriormente à ciência se opunham — de um lado os característicos da religião, de outro os caracteristicamente filosóficos — passam, na fase científica, a interagir de maneira a formar um sistema que, no seu conjunto, em sua totalidade, é equilibrado. Não em termos absolutos, mas nos de um equilíbrio instável, sujeito a oscilações.

A síntese dialética, para Proudhon, não passa portanto de uma composição de oposições balanceadas umas com as outras, em uma totalidade que acaba por ser relativamente equilibrada e estável.

144. O ponto mais incomum da concepção proudhoniana da síntese, entre as diversas formulações da noção de "síntese" que podem ser encontradas entre filósofos dialéticos, é que para ele essa síntese não é necessariamente uma: há diversas sínteses, diversas composições equilibradas na sua totalidade, que são igualmente possíveis de se detectar a partir do mesmo conjunto de elementos. Assim, o que Proudhon estabelece como ciência, é apenas uma alternativa possível — entre outras imagináveis — de composição equilibrada entre religião e filosofia. Aquela que ele, pessoalmente, detecta e propõe como forma de compreensão desse novo nível de desenvolvimento das atividades cognitivas que é o científico. Para se compreender melhor essa síntese detectada e proposta por Proudhon como forma de caracterização da ciência, é preciso entrar nos detalhes a respeito desse desenvolvimento da religião e da filosofia à ciência, compreendê-lo ao nível dos conteúdos, isto é, compreender quais são afinal os elementos que caracterizam a religião, quais os que caracterizam a filosofia, de que modo essas duas diferentes composições de elementos se opõem uma à outra, e de que modo a ciência, como uma super-composição de elementos dessas duas composições antagônicas, irá equilibrá-los num sistema balanceado.

B) RELIGIÃO

145. Quais as características que a religião apresenta, segundo Proudhon, que fazem dela uma atividade cognitiva?

A religião, em seu fundamento, é segundo Proudhon, uma intuição indeterminada, um captar direto, mas vago e impreciso, de algo a ser conhecido, de algo a ser pesquisado, algo a ser buscado pelo intelecto. Esse captar é vago e indeterminado na medida mesmo em que é uno. A religião trata de fixar numa intuição una algo a ser conhecido. Ao fixar esse algo em sua visão una, sem heterogeneidades ou divisão dessa intuição em partes, a religião constrói, contraditoriamente, um símbolo que representa essa unidade em sua completude. Lembrando que Proudhon despenha sempre, da primeira à última de suas obras, uma intensa atividade de filólogo, paralela à sua produção em outras áreas, cabe notar a etimologia da palavra "símbolo": nela está presente, na partícula "sin", a noção de *união*, do estabelecimento de uma *unidade*. A simbolização é uma atividade lingüística contraditória porque estabelece já em si mesma uma des-união, uma divisão: aquela que separa o suposto representado de sua representação simbólica. Ao simbolizar, a religião substitui o seu objeto de pesquisa pelo símbolo que o representa, portanto coloca entre si mesma e o seu objeto de cognição, algo como um biombo que não lhe permite o acesso direto a ele, e tende a buscar nesse biombo simbólico — a única coisa que lhe é acessível — a resposta às suas indagações, e no limite, até mesmo a estabelecer o próprio biombo como resposta. Esse biombo simbólico, cuja construção, manutenção e desenvolvimento está na própria raiz da atividade espiritual religiosa, é constituído por imagens, rituais, padrões de procedimento sacralizados em relação a objetos ou situações também considerados sagrados, preces e rezas etc. Trata-se, em última instância, de uma atividade lingüística, um exercício de representação sígnica — e de tipo simbólico, pretendendo a união com o representado — de um objeto de conhecimento não efetivamente investigado, mas apenas vagamente intuído como algo dotado de unidade própria, algo que teria sua própria essência para além das humanas condições de acesso direto. Pretenso acesso direto ao se reconhece como inacessível.

A religião é em última instância a atividade lingüística que consiste na manipulação de signos auto-contraditórios — os símbolos — em vista do acesso ao inacessível, supondo contraditoriamente tanto o acesso quando a inacessibilidade do objeto a acessar. A partir daí, as diferentes religiões procuram caminhos diversificados para dar conta de suas contradições internas, o que significa contradizer ainda mais a fundo sua essência religiosa rumo a uma outra atividade, de caráter eminentemente racional e preocupada com a questão da coerência, que é a filosofia. Em seu sentido mais profundo, então — que é o seu sentido cognitivo — a religião, para Proudhon, apenas assinala algo a ser investigado, demarca a presença de um mistério, de algo desconhecido. Mas o faz já entrando de imediato em contradição consigo mesma, porque o próprio ato de demarcação rompe a unidade da intuição religiosa. Além disso, ao fazer essa demarcação por meio de símbolos, a religião alimenta a imaginação especulativa, porque os símbolos não apenas unem em falso (ilusoriamente) o religioso com aquilo que se pretende simbolizar, mas também unem em si todo um caldo de significações agregadas, paralelas ou desviantes, que determinam outros vetores de interpretação para o sentido dos símbolos, vetores que se confundem com o vetor original e essencial, aquele que aponta para o objeto de cognição inacessível e misterioso.

146. Em seu conservadorismo, a religião tende a fixar-se rigidamente na unidade de seus símbolos, inclusive por uma questão de coerência. Mas unidade propiciada exclusivamente pelos símbolos que representam um mesmo objeto não é racional e coerente, não é uma unidade explicativa, ela não "ex"-plica, não exterioriza, não "abre" a unidade representada em seus componentes para que se possa compreendê-la . Portanto não a analisa, não diferencia seus componentes para que se possa detectar com precisão as relações entre eles. É uma unidade que não se decompõe esclarecedoramente em seus componentes inter-articulados, e quando a religião busca coerência, seus estudiosos se esforçam por explicar os símbolos articulando signos de outra espécie, que conduzem a uma articulação mais racional, o que já não é atividade puramente religiosa.

Os símbolos por si mesmos, quando inter-articulados em um sistema simbólico, constituem a unidade neles representada — aliás de maneira muito mais caracteristicamente religiosa — apenas "con"-fundindo seus significados, fundindo uns

com os outros os componentes dessa unidade como se fossem uma coisa só. Eles condensam imaginariamente num único bloco toda a diversidade do que constitui o simbolizado.

147. Conforme busca sanar sua coerência interna, a religião procura interconectar os símbolos pelos quais representa seu objeto de fé ou seu contato com ele, de modo a formar um sistema simbólico coerente, ou que ao menos reforce a intuição da presença desse objeto de fé como algo real. Na medida em que a religião estabelece, então, esse sistema de símbolos pelos quais representa seu objeto inacessível e suas relações com ele, e conforme o caráter inacessível e portanto meramente hipotético do objeto se manifesta e se evidencia cada vez mais, ela tende a substituir inconscientemente o representado pelo próprio sistema de representações simbólicas. Isso porque as representações são o que apresenta, afinal, uma consistência fenomênica que pode, de algum modo, ser imaginariamente transferida para esse objeto representado.

Essa transferência de consistência ocorre porque o objeto de crença também é objeto de desejo, foco em que se deposita imaginariamente a satisfação de aspirações e necessidades, de modo que se sente a necessidade de poder atribuir, por algum meio, consistência fenomênica a esse objeto, como forma de evitar a frustração de sua evidente inacessibilidade. Conforme o sistema de símbolos se aperfeiçoa, supõe-se que os traços característicos do representado tendem a evidenciar-se cada vez mais. Mas quais são? Há um único traço seguro: o fato de que o representado é inacessível por não importa qual sistema de símbolos.

Como resultado, o aperfeiçoamento dos meios de acesso a ele só faz acentuar crescentemente sua impossibilidade de acesso. Ou o fiel se acomoda ao que o próprio sistema de símbolos oferece em si mesmo — o que significa substituir o objeto de fé pela sua representação simbólica — ou a contradição intrínseca da religião se acentua, e os posicionamentos diante dessa contradição podem ser os mais variados. De uma dessas situações à outra, as respostas dos grupos religiosos se diversificam. Ao assumir a contradição, a religião tende a anular-se a si mesma em favor da filosofia e do pensamento racional. Mas ao seguir o caminho contrário, e substituir o simbolizado — fenomenicamente inconsistente — por seus sistemas de símbolos, investindo na

consistência e estabilidade que esse sistema parece oferecer, ao estabelecer, em suma, essa substituição, a religião também cai em contradição, porque nega esse objeto de investigação demarcado, ela nega continuidade ao próprio movimento no sentido da cognição desse objeto.

148. Em resumo: sendo já, para Proudhon, um primeiro estágio no desenvolvimento da atividade espiritual cognitiva do homem, a religião demarca a presença de algo a ser investigado. Mas se detém nessa mesma intuição da presença de algo a investigar, como se isso por si só bastasse e servisse de resultado da investigação, sem poder avançar para além dessa intuição inicial que estabelece desde já como resposta.

A religião tende inclusive a reagir contra os avanços da investigação por parte de outras formas da atividade cognitiva humana, uma vez que o reconhecimento dos resultados obtidos nesses avanços tende a aprofundar a religião naquela contradição destrutiva consigo mesma, que lhe é intrínseca. A religião tende portanto necessariamente ao conservadorismo, evitando desenvolver-se, pois conforme se desenvolve, aprofunda suas contradições e avança rumo à auto-anulação.

149. Em conclusão a tudo isto, o mais característico da religião acaba por ser o seu caráter anti-investigativo, sua reação conservadora contra o desenvolvimento da atividade cognitiva humana, bem acima da pequena contribuição inicial que oferece a essa atividade, ao assinalar-lhe um objeto exame. O mesmo objeto, ao qual a religião chama em seu nível mais elevado de "deus", é o que, segundo Proudhon, depois de uma fase filosófica posterior à religiosa, a ciência, última fase do desenvolvimento cognitivo humano, provavelmente acabará por desvendar em todas as suas minúcias como sendo uma composição complexa: aquela que se reconhece sob o nome de "sociedade" — e nada além dela.

Proudhon chega a falar em um mais pleno e autêntico espírito de religiosidade, anterior a tudo isso e ainda mais primitivo, que estaria ligado à etimologia da palavra "religião": em sua origem, ela remete à noção de um *religar-se*, um *voltar a ligar-se*. Mas voltar a ligar-se a quê? Segundo Proudhon, a algo caracteristicamente humano — e em certa medida comum aos parentes evolutivos do homem, como os chimpanzés por

exemplo, mas bem mais intensificado no no homem —, algo de que os seres humanos tendem a se alienar: o *impulso na direção do que é outro em relação a eles*. Esse impulso humano rumo à alteridade pode assumir diferentes formas. Assume as formas da *curiosidade* e da *sociabilidade* por exemplo.

Os seres humanos são animais sociáveis, impulsionados para o relacionamento com outros animais da mesma espécie ou de outras. E são também animais curiosos, impulsionados para o contato com o que ainda lhes é estranho ou desconhecido. A agressividade é outra forma que esse impulso pode assumir, assim como a linguagem, em seu exercício de representação em busca do contato com o significado ou a referência para o qual seus signos representativos apontam.

Mas os seres humanos tendem a se alienar desse impulso rumo à alteridade, fixando-se nos mesmos instrumentos de que se utiliza inicialmente para desenvolver esse impulso em movimento. E quando isso ocorre, o impulso e o movimento rumo à alteridade são escamoteados em favor do relacionamento com esses instrumentos — como por exemplo a linguagem — que passam a ter seu fim em si mesmo.

150. O mais autêntico espírito de religiosidade, para Proudhon, estaria no retorno do homem ao contato íntimo e efetivo com esse impulso que o caracteriza tão essencialmente, e não na fixação de respostas quanto ao que se deve encontrar no movimento promovido por esse impulso. A resposta, o encontro, tal como promovido pelas religiões, seria precisamente o início da destruição desse espírito. As religiões são então, para Proudhon — e essencialmente, não apenas em função de suas características circunstanciais e particulares — o próprio movimento organizado de destruição do espírito religioso. O anticlericalismo proudhoniano, como se vê, é de uma profundidade e de um alcance incomuns.

151. Por outro lado, é claro que não há em parte alguma religiosidade em estado absolutamente puro, e as três fases de desenvolvimento da *atividade de cognição* — essa importante forma que o impulso de alteridade assume nas sociedades humanas — tendem sempre a se mesclar com predomínio ora de uma, ora de outra.

Na fase inicial, em que o predomínio ainda é o da cognição primitiva, de tipo religioso, pode-se sempre encontrar, na produção intelectual dos envolvidos, muitos elementos de racionalidade filosófica, por exemplo. Em função disso, acabam-se encontrando sim divisões e heterogeneidade nessa grande unidade de sentido para o qual apontam ou procuram apontar, em última instância, todos os símbolos envolvidos no sistema simbólico que a religião mobiliza, forjado com rituais, objetos sagrados, palavras, gestos, idéias, valores, comportamentos etc.

Não se trata de um único e exclusivo símbolo que é ritual-objeto-palavra-gesto-idéia-valor-comportamento-etc, trata-se de uma pluralidade de componentes, e o mesmo tende a ocorrer no plano do simbolizado: não se trata sempre pura e exclusivamente da noção de deus, mas de toda uma composição de elementos espirituais que se supões encabeçada por essa noção. Segundo Proudhon haveria na religião, então, apenas uma primeira e vaga intuição a respeito das coisas, e a marca característica dessa forma de conhecimento seria justamente a sua fraqueza, a sua limitação, assinalada sobretudo pela sua estaticidade, pela sua imobilidade, pelo seu conservadorismo. Na medida em que supera essa fraqueza, a religião tende necessariamente a superar a si mesma e a se descaracterizar rumo à sua recaracterização como uma outra coisa.

152. O imobilismo intrínseco do pensamento religioso caracteriza, em termos proudhonianos, uma fraqueza do ponto de vista epistemológico, porque Proudhon parte justamente de uma compreensão do mundo como estando em constante fluxo de transformações. Portanto, aquilo em que o pensamento se fixa perde a validade conforme vai perdendo a correspondência com a realidade, ao não acompanhar-lhe as transformações. O que caracteriza para Proudhon, o estágio seguinte no desenvolvimento da atividade cognitiva humana — a filosofia — em sua oposição ao estágio religioso? A filosofia se opõe, segundo Proudhon, justamente ao *fixismo* religioso, ao caráter de resposta que a religião atribui àqueles símbolos pelos quais ela representa uma unidade indeterminadamente intuída que seria a de algo a ser pesquisado.

A religião, segundo Proudhon, lida com essa intuição como se ela bastasse a si mesma, e se realimenta constantemente com essa postura fixista que limita ao primeiro passo a atividade investigativa, e com o mistério que, em função disto, permanece em

aberto. O que se tem com ela é, em suma, algo vagamente intuído e carregado de mistérios, carregado incompreensão, e a religião se alimenta dessa incompreensão para manter a condição simbólica de suas representações desse algo, condição que é a de uma representação intrinsecamente avessa ao esclarecimento, e com isso, mantém a incompletude da representação dessa unidade que ela demarca como objeto — por exemplo “deus” — reforçando-lhe o caráter supostamente inacessível. Colocando-se no ponto de vista das exigências de um estágio cognitivo mais avançado, que é o filosófico, Proudhon cobra à religião nada menos que a explicação e o esclarecimento completo de seu objeto. A religião reage contra essa exigência, e é a filosofia quem, segundo ele, passa a avançar a partir desse ponto.

153. A filosofia, então, rompe com o fixismo religioso e mobiliza o pensamento por meio da dúvida, do questionamento. Não se satisfaz com o caráter supostamente definitivo da solução que apenas demarca simbolicamente a presença da unidade a ser investigada, e procura ultrapassar esse biombo simbólico que parece impedir o acesso a esse objeto, mais do que acessá-lo. A filosofia é racional justamente na medida em que ela *raciona*, divide, parte analiticamente essa unidade intuída em seus componentes, e procura compreender a sua composição.

C) POR QUE A FILOSOFIA É SUPERIOR À RELIGIÃO?

154. Perceba-se que a estabilidade dos fenômenos, tal como caracterizados por Proudhon, é bem diferente daquela proposta pela religião. A religião não propõe a estabilidade precária e fenomenicamente constatável de um todo sistêmico e instável, mas sim a de uma unidade absolutamente imutável, eterna etc, que se supõe real em si mesma para além dos símbolos que pretendem representá-la. O que Proudhon combate, quando atribui mais valor ao pensamento filosófico, é a tendência para o absoluto presente no pensamento religioso.

O próprio estabelecimento, por parte das religiões, de uma hierarquia em que algo de caráter não-fenomênico — "deus" no caso das religiões monoteístas — se coloca acima dos fenômenos, como que dotado de autonomia e realidade em si mesmo, enquanto os fenômenos são considerados dependentes desse algo, ou então inferiores a ele na escala de valores da hierarquia em questão porque interdependentes e não autônomos, já é por si só um sintoma de absolutismo, ou em outras palavras, de tendência para o absoluto. Também o seria o estabelecimento de vários deuses nessa hierarquia, e deuses de algum modo dependentes em relação aos homens, mas que mesmo assim fossem, por qualquer razão, considerados desproporcionalmente superiores a eles.

155. Em suma, esse *desproporcional desequilíbrio hierarquizante* na consideração de certos elementos como "superiores" à realidade ou ao resto dela, é precisamente o que Proudhon combate como "absolutismo", ou propensão para a absolutização; pois aponta em uma direção que, levadas as mesmas condições hierárquicas aos seus extremos, redundaria na absolutização do pólo superior nessa hierarquia. Correlativamente, redundaria também na anulação do pólo inferior em relação a este pólo absolutizado, uma vez que o "absoluto", considerado no sentido mais estrito, completo e exato da palavra, não estabeleceria relações, é o que é em si mesmo e não se insere em qualquer campo de condições externas que o determinem em qualquer medida que seja, de modo que para ele, o "outro pólo" da hierarquia não existe, e de seu ponto de vista se quer se poderia falar em "hierarquia".

D) O CARÁTER *FIXISTA* DA RELIGIOSIDADE

156. Toda linguagem — verbal ou não verbal — é, para Proudhon, de caráter cognitivo, coloca-se como instrumento da atividade cognitiva humana. Daí sua atenção focada sobretudo no caráter sígnico da linguagem, bem mais do que no seu caráter sintático, do qual Proudhon muitas vezes mostra desconfiar como fonte de relações

ilusórias, porque a sintaxe das línguas tende à fixação “gramatical” do que deveria apresentar maior plasticidade, em vista do melhor acompanhamento do fluxo de transformação das coisas.

Em suas origens, em seu estado mais primitivo, o mundo fenomênico se apresentaria para os homens, segundo essa concepção, como todo um manto de linguagem mais especificamente de caráter simbólico e religioso, com seus signos tendendo a fixar-se não em função da gramática — ou conexão formalmente imaginada e fixada entre os fenômenos — mas em função mesmo de um significado que se supõe absoluto e portanto desconectado de tudo. Por essa via, os fenômenos tendem a se absolutizar na medida em que se pretende que exprimam o absoluto, acompanhando o movimento, ou no caso a ausência de movimento, da referência que lhe dá significado.

Em uma tal realidade humana primitiva, o cada fenômeno tenderia a perder sua maleabilidade de significação — sua possibilidade de significar algo novo em um novo contexto — já que a fixidez é um dos traços característicos do absoluto que se pretende representado nos fenômenos. O mundo humano, assim, se imobiliza. Mas sob o princípio de movimento, explica-se por que, ao longo da história da humanidade, as concepções mais rigidamente imobilizadas tantas vezes acabaram — segundo o inventário dos fatos e das transformações históricas feito pro Proudhon — por perdurar menos e sofrer a derrubada mais súbita e abrupta: sem acompanharem o ritmo do *movimento* último das coisas, tais concepções rapidamente atingem a obsolescência, perdem sua significação e acabam ruindo, realizando de fato a absolutização pretendida, isto é, aniquilando-se e desaparecendo.

E) O DESEQUILIBRADO CARÁTER MOBILISTA DA RACIONALIDADE FILOSÓFICA

157. Se o pensamento religioso fixa unidades absolutas e portanto independentes de quaisquer outras, a racionalidade filosófica as rompe buscando equilíbrios. Distribuir buscando equilíbrios, que é o modo de atuar da razão, significa em última instância *duvidar*, lançar-se da unidade examinada para um campo em que ela se divide em outras

unidades inter-relacionadas, o que se pode considerar um campo de *dubiedades.* Um campo tomado por um plural de unidades em que cada uma só é focalizada em dubiedade, porque só é focalizada em face da presença de pelo menos uma outra unidade que, em alguma medida, a nega.

Em um tal campo plural, a afirmação absolutizante de uma unidade nega a afirmação absolutizante da outra e vice-versa, de modo que quanto à realização da tendência à absolutização de uma ou à de outra, a situação é de fato como a de uma dúvida: encontra-se dividida e relativamente imobilizada no impasse entre dois futuros possíveis. A razão atua, portanto, colocando a afirmação de cada unidade em concorrência com a de uma outra unidade que em alguma medida a nega. Atua como um múltiplo questionamento — no mínimo duplo — em que as alternativas possíveis são lançadas umas contra as outras, e portanto questionam-se mutuamente.

A alternativa mínima é binária: sim ou não. Com a racionalidade rompendo a unidade, portanto, não se tem mais o pensamento voltado para um único vetor. O que se tem com a racionalidade é, por um lado, o pensamento repartido entre os componentes da unidade — ou melhor, da composição — examinada; e por outro lado, o pensamento circulando por essa composição, que passa a como que ganhar alguma extensão, com diferentes regiões sincronicamente presentes nela. O pensamento circula por essa nova extensão adquirida pela unidade examinada passando de um componente a outro através de suas relações, captando-as — ou segundo o princípio proudhoniano de movimento, concebendo-as da maneira como melhor pareçam representar o fluxo que se supõe por sob esses componentes como uma transição de um a outro.

Nessa circulação do pensamento por entre os componentes da composição examinada, ela deveria então ir assumindo, para esse pensamento, o caráter de um sistema equilibrado e dinâmico de relações.

O problema todo do pensamento racional e filosófico consiste em que ele, por si mesmo, não chega a captar e estabelecer de fato esses todos sistêmicos, e portanto não atinge o conhecimento dos fenômenos, e para isso depende da participação do próprio pensamento religioso. A filosofia, considerada em si mesma, tem segundo Proudhon um caráter intrinsecamente negativo, atua essencialmente na ruptura das unidades indistintas

propostas pelo pensamento de tipo religioso ou dogmático em geral, no sentido da dúvida, do questionamento, da problematização. Mesmo quando o faz propondo uma diversidade de alternativas igualmente válidas ou com argumentos de sustentação igualmente consistentes.

A filosofia é uma busca, mais do que uma oferta de respostas. No seu mais essencial, é um movimento incessante de investigação. É uma *mobilização* do pensamento, mediante o questionamento e a ruptura das certezas, pois com isto força o pensamento a mover-se em busca de novas certezas. Mais precisamente, a racionalidade filosófica, em seu estado mais puro, rompe unidades de pensamento, e a reflexão, como que impulsionada por um movimento natural de busca da unidade, no mesmo movimento pelo qual tende à absolutização aliás, tende neste caso a avançar no esforço de superar essa ruptura racional e reencontrar a unidade, buscando — quase que se pode dizer *religiosamente* — articulações entre as partes.

158. A filosofia não consegue atuar cognitivamente por si só, sem a presença de alguma contaminação de caráter indiretamente religioso. Por sobre a decomposição racional de um fenômeno em seus componentes, mantêm-se em alguma medida a fé na unidade e identidade desse fenômeno, colocada à prova por essa decomposição. A medida dessa fé irá depender do grau em que o fenômeno resiste a essa prova como unidade com identidade própria *mesmo decomposto* — e não por um cego ignorar dos resultados da decomposição racional — mediante a sua recomposição pela articulação das partes em um sistema que, enquanto reconstrução a partir de uma prévia decomposição racional, pode-se dizer racionalmente equilibrado em seu conjunto. Segundo Proudhon, o único equilíbrio a que a filosofia chega é o dos impasses a que a dúvida conduz, mas é preciso dar um passo além, e esse passo, ela não dá. Faltam à filosofia as condições para oferecer, por si só, o necessário para estabelecer esse equilíbrio de modo a produzir, com ele, conhecimento.

F) A "UNIDADE" NO PENSAMENTO RELIGIOSO: UMA CONFUSÃO QUE FAZ SENTIDO

159. A unidade proporcionada pelo pensamento de tipo religioso não é apenas a unidade do objeto de fé: é inclusive a unidade entre esse objeto e aquele que pensa nele. A própria fé é, em si mesma, essa união imaginária entre o sujeito e o objeto de sua fé. O pensamento religioso supõe em alguma medida essa fusão entre sujeito e objeto — no que talvez haja, em Proudhon, o resquício de uma leitura de Pascal, que propunha o conhecimento de deus como uma espécie de fusão impossível com o mesmo. No entanto, para Proudhon, essa fusão do sujeito com o objeto mediante sua fé nesse objeto é conhecimento ilusório do objeto, porque não o explica.

Essa crítica ao falso sentido cognitivo da fusão que a fé parece proporcionar é independente do caráter ilusório ou real da fusão em si mesma. A fusão — real ou ilusória, pouco importa — se dá em um plano puramente passional, como um *sentimento* de fusão, e em si mesma, não pode esclarecer a composição do objeto de fé e das relações com esse objeto, e pelo contrário, o que a caracteriza é a própria ocultação dessa composição. Radicalizada, resultaria em homogenização e indistinção generalizada, do sujeito ao objeto, a ponto de tornar sem sentido a consideração desses dois pólos ou de suas relações.

160. A fé religiosa — mas para Proudhon isto significa dizer *todo e qualquer tipo de fé ou crença em não importa o quê* — se caracteriza por indivisão, indistinção, *con-fusão*, em que as coisas figuram confundidas umas com as outras. Em resumo, toda crença é, para Proudhon, uma *confusão passional* — uma fusão passional das coisas umas com as outras — que no entanto não deixa de ter um traço cognitivo, embora bem primitivo e pouco desenvolvido. Esse único e primitivo traço cognitivo presente em uma crença está no fato de ela *apontar em uma direção*, estabelecer um vetor de orientação para o pensamento. Por ser a suposição passional — e aqui não interessa se real ou ilusória — da união do crente com algo para além dele, com algo que lhe é *outro*, a crença aponta para esse algo outro, e direciona o pensamento para ele. Com isso estabelece um objeto de conhecimento, embora não o estabeleça propriamente como objeto e tenda a colocar esse conhecimento como tarefa já cumprida.

Mas nenhuma fé é pura, no sentido de ser puramente união, e mesmo no sentido de ser puramente fé. Essa união sugerida pela fé não é nunca completa, porque sempre mesclada a elementos de ordem racional, de forma que o que se tem é uma situação trágica, porque uma pura e completa união como a sugerida pela fé, se plenamente realizada, significaria uma absolutização que coincidiria com a própria aniquilação dos fenômenos assim integrados. Sua integração completa seria sua completa desintegração, no sentido de sua destruição, sua redução a absolutamente nada.

Mesmo realizada ilusoriamente, no plano de uma pura fé passional sem correspondência com uma união real, se essa ilusória união fosse completa ao menos no pensamento, o resultado seria um pensamento esvaziado e anulado, a auto-anulação completa e definitiva do pensamento. Essa anulação incluiria sua total apatia, sua total ausência de elementos passionais, uma vez que a própria passionalidade é constituída por uma heterogeneidade de fenômenos de caráter psicológico — ainda que confusos, com fronteiras mal demarcadas entre eles — que já não estariam presentes senão em uma massa passional absolutamente homogênea na mente, indistinguível e incaracterizável, algo talvez ainda mais "apagado" do que um sono sem sonhos. De fato, Proudhon chega a se utilizar dessa imagem — a do sono sem sonhos — para caracterizar algo como um semi-sonambulismo que, segundo ele, caracterizaria o mais predominantemente passional estado de vigília dos demais animais, em comparação com o do homem, enquanto animal predominantemente racional.

G) PROUDHON REJEITA A FILOSOFIA EM FAVOR DA CIÊNCIA?

161. Embora sua preferência pela filosofia em relação à religião seja inequívoca, Proudhon acaba por declarar sua rejeição à filosofia em favor da ciência. Mas essa rejeição da filosofia, como se verá, não é de modo algum tão efetiva como Proudhon a declara de início, e seu pensamento resulta na verdade mais filiado a ela do que à própria ciência, da qual ele tanto se esforça para se aproximar. Em outros livros, Proudhon atuará como cientista político, jurista, economista, filólogo etc., mas em *Da criação da ordem*

na humanidade ele se faz filósofo bem mais do que cientista, atuando na construção (filosófica) de um método universal para as ciências — método do qual ele próprio será depois usuário, na condição de cientista em diferentes áreas.

Ao apresentar a filosofia, em seus traços mais essenciais, como uma atividade incessante de questionamento, pode-se dizer que Proudhon assume a linha de conduta da filosofia cética — a da escola pirrônica — como representante da filosofia em seu estado mais característico e menos contaminado pelo pensamento de tipo religioso. Toda filosofia passa a ser, *no seu mais íntimo*, um ceticismo, um investigacionismo, um apego ao fluxo incessante de busca do conhecimento, e não uma efetiva *detenção* e acumulação de conhecimentos. A filosofia não é uma sapiência, não é algo que se *sabe*, não é uma *ciência*: é uma *filo-ciência*, uma mobilização do pensamento rumo à ciência. Mas para ela, atingir de fato a ciência significa destruir-se, ultrapassar-se, ultrapassar essa movimentação intelectual que a caracteriza a fim de, em alguma medida e ainda que provisoriamente, *fixar* conhecimentos.

162. A filosofia então não satisfaz o conhecimento. Do ponto de vista do conhecimento, por meio apenas dela não se pode chegar a nada de mais consistente. É preciso algo mais. Ela, em sua mobilidade, tem talvez a possibilidade de acompanhar mais de perto o fluxo de transformação das coisas. Mas o conhecimento *não se dá* nessa fluidez. Entrar nela, *fundir-se com* a fluidez última das coisas, supondo que isso fosse possível, seria ainda algo de religioso, e não legítimo conhecimento dessa fluidez. O pensamento filosófico coloca seus materiais em fluxo porque rompe as unidades dividindo-as, de modo que passa a haver *pólos* para que se possa fluir de um pólo a outro. Com isto promove de fato a fluidificação, a mobilização, do pensamento. Mas isto não significa imediata coincidência com o fluir das próprias coisas pensadas.

A filosofia tende, então, a ser contraditória consigo mesma nestes dois sentidos: busca o fluxo e pode-se dizer que se faz em a mesma, até certo ponto, fluídica e infinitamente aberta a possibilidades, mas tende a perder seu caráter legitimamente cognitivo precisamente por sua maior fluidez — seja porque sua fluidez em geral se mostra um tanto delirante e não acompanha de fato a fluidez do real, seja porque, acompanhando-a ou não, não permite ancoragem em qualquer condição para o depósito

de conhecimentos minimamente seguros e fidedignos, e nada se assenta, não se pode afirmar com o mínimo de segurança que se sabe de alguma coisa. Ademais, a fluidez do pensamento filosófico não é efetiva fluidez, mas apenas uma sucessão de elementos fixados com menor rigidez e a título mais provisório ou mais variado de uma teoria para outra e de uma época para outra do que ocorre na religião.

O conhecimento, embora se deva supor que seja em última instância o conhecimento de um *fluxo de transformações*, não se dá ele próprio senão mediante representações relativamente fixas desse fluxo, e não poderia ser diferente com a filosofia. Sem tais representações relativamente fixas, e portanto tragicamente sem o *fixo*, não há acessibilidade ao *fluxo*. Mas o fixo *trái* o fluxo distorcendo-lhe a imagem, mascarando-o, e não há como escapar desse círculo trágico.

163. O pensamento passional religioso oferece o fixo, mas perde de vista o fluxo. O pensamento racional filosófico oferece o melhor acompanhamento possível do fluxo porque é ele próprio menos fixista, isto é, mais maleável naquilo que fixa, mas acaba por perder de vista a importância do fixo, que é por excelência o único veículo disponível para esse acompanhamento e de cuja utilização a própria filosofia não escapa. E ocorre que o fixo, enquanto *meio de aproximação* em relação ao fluxo, não pode ser descartado, não há sequer a real possibilidade de descartá-lo, porque é o único meio disponível. O melhor que se pode fazer, em termos de conhecimento, é tentar acompanhar as coisas fixando *por aproximação* certas imagens parciais do fluxo, imagens aproximativas de regiões do fluxo que se mostrem relativamente válidas por algum tempo, e manter essas imagens em aberto para correções e alterações de modo que se possa com elas acompanhar tão de perto quanto possível as alterações do próprio fluxo, até onde isso ainda for possível — e tendo em mente que a certa altura será necessário abandonar essas imagens por outras.

H) A POLÍTICA E O DESCOMPASSO DO INTELECTO DIANTE DO FLUXO

164. Uma imagem ou representação que se lance adiante prevendo os movimentos futuros do fluxo das transformações históricas, e que vá se mostrando correta, irá se mostrar mais e mais pertinente para a representação do fluxo das coisas apenas até um máximo de pertinência possível — sendo que as exatas transformações do fluxo são irrepresentáveis, e portanto não há jamais correspondência absoluta do imaginado com os fatos — e para além desse ponto essa imagem tenderá a perder cada vez mais sua pertinência como representação adequada para essas transformações.

Em geral, a percepção humana se mostra em descompasso com o fluxo das coisas em função do lento desenvolvimento histórico de sua capacidade para percebê-lo e acompanhá-lo com o pensamento. Mas isso não significa que a percepção humana seja sempre necessariamente mais "lenta" que o desenvolvimento do fluxo das transformações em si mesmo. Ela pode lançar-se adiante e fixar, a título de previsão, uma imagem relativamente correta das transformações do futuro — mas naturalmente, ao fazê-lo, arrisca-se também a errar. Há momentos em que, apoiando-se em uma percepção antecipada das transformações futuras, os homens procuram *correr mais que o próprio movimento das coisas*, por assim dizer, impor ao momento presente certas configurações dos fenômenos que ainda não têm lugar, ou conforme a linguagem de Proudhon, ainda não são *orgânicas*, pois o fluxo espontâneo das transformações ainda não conduziu os fenômenos a essas configurações, embora pareça se encaminhar para elas.

A imposição de configurações fenomênicas que ainda não têm organicidade no ritmo natural das transformações tende a encontrar fortes resistências. Tal imposição artificial de um ritmo de transformações mais acelerado é, segundo Proudhon, uma atitude tipicamente *autoritária*.

165. É importante compreender que, no caso de Proudhon, o *autoritarismo* e o *dogmatismo* estão não apenas interconectados, mas também diretamente conectados ao próprio descompasso tragicamente incontornável da percepção humana em relação ao fluxo das transformações da realidade. Não há realidade humanamente possível sem a presença, em algum grau, desse autoritarismo, desse dogmatismo, desse absolutismo que pretende, por patológico idealismo, impor ao fluxo das transformações um ritmo que — pouco importa se mais lento ou mais rápido — não é o seu ritmo espontâneo.

Uma ação orientada por uma percepção do futuro, mesmo que seja uma percepção acertada, se pretende acelerar as transformações rumo à realização desse futuro, está atuando sobre o fluxo atual de um ponto de vista que lhe é externo — portanto um ponto de vista absolutizado — e que está em descompasso com ele. Trata-se de erro muito comum entre homens que se declaram progressistas e radicais em sua defesa do progresso, contra as forças do conservadorismo, mas que na prática atuam, deste modo, contra a própria progressão espontânea dos fatos e em favor da conservação, porque promovem reações contrárias aos próprio futuro que pretendem antecipar. Freqüentemente tais arroubos de aceleração artificial e autoritária do fluxo das coisas, que resultam na prática em reação e conservação, encontram apoio em formulações filosóficas delirantes cujo empenho progressista não encontra correspondência no fluxo real das transformações históricas.

No outro extremo da política, a religião, representante maior do conservadorismo, tende ao erro por lentidão, apegando-se ao fixo. Uma religião, quando se altera — e de fato às vezes se altera muito com o tempo, única razão pela qual algumas religiões apresentam longa sobrevida histórica — não admite suas próprias alterações, e se porta como se nada houvesse mudado, ou sequer as percebe; e quando se vê finalmente forçada a perceber e admitir tais alterações, em geral pipocam em seu meio reações bastante agressivas contra elas, reações que podem chegar a conduzir a crises de grandes proporções na história dessa religião.

O pensamento religioso não percebe bem e com clareza o seu próprio desenvolvimento ao longo do tempo, a não ser mediante a contaminação de um pensamento mais racional — de perfil portanto filosófico — que he permita distinguir e comparar as *partes* de sua história. em uma percepção mais puramente religiosa, o próprio tempo tenderia a figurar como uma unidade homogênea, sem alterações, o que significa que tenderia a anular-se a própria percepção do tempo, absorvida por uma perspectiva *atemporal*, *a-histórica*.

I) A FALTA DE APOIO FENOMÊNICO NAS TEORIZAÇÕES FILOSÓFICAS

166. Pode-se perceber que o problema da religião, enquanto atividade cognitiva, é intrínseco a ela e insuperável. Faz parte da religiosidade procurar *deter* o pensamento, o que a afasta da possibilidade de corresponder ao fluxo das coisas. Faz parte da *filosoficidade*, por assim dizer, procurar sempre *mobilizar* o pensamento através de questionamentos. Se a dúvida e o questionamento filosófico lançam o pensamento na dúvida e no impasse entre alternativas opostas, a propensão da filosofia para a fluidez não a detém aí, e ela logo partirá para o exame de cada uma das partes em impasse, subdividindo-as em novos impasses, e assim *ad infinitum.* Se os impasses fornecem alguma estabilidade, por outro lado a estabilidade de um impasse não basta para a caracterização de um efetivo *conhecimento*. A filosofia, por si só, não consegue estabelecer conhecimentos. Precisa de algo mais: precisa da *fé* na realidade dos fenômenos examinados, e que tomam forma a partir do seu equilíbrio — a partir dos *impasses* internos que lhe garantem a presença simultânea dos seus componentes, embora *diferenciados* uns dos outros, isto é, caracterizados por aquilo em que se opõem uns aos outros.

167. No entanto, embora Proudhon o apresente com uma certa simetria em relação ao problema religioso, como se apresentasse exatamente a dificuldade oposta, o problema da filosofia enquanto forma de conhecimento parece estar, para ele, na dependência do *modo como se pratica a filosofia.* O pensamento filosófico apresenta a necessária *propensão para a fluidez*, e diretamente lida apenas com elementos fixos, como qualquer outra forma de pensamento. Mas o melhor que se pode fazer em termos de conhecimento é precisamente o resultado de um certo uso desses elementos fixos, devidamente orientado por essa propensão para a fluidez que a filosofia apresenta. A filosofia parece apresentar todos os elementos para a realização de um bom conhecimento. Por que então Proudhon irá declarar a necessidade de uma superação da filosofia rumo à ciência?

Proudhon deixa transparecer uma simpatia muito grande pelo movimento constante de investigação que se observa na história da filosofia. Por outro lado, reclama do fato de que esse movimento, sendo muito intenso nesse tipo de atividade intelectual, tende a se desconectar do ritmo das coisas, a não acompanhar o ritmo das transformações históricas e das vivências pessoais na sua compreensão da coisas. O questionamento filosófico segue, em larga medida, independentemente de qualquer correspondência com os fatos fenomenicamente constatáveis. Quando não entra em descompasso com a realidade fenomênica por essa via, entra por outra, assumindo uma forte e explícita contaminação do pensamento religioso e fazendo coro a ele.

168. Observe-se que segundo Proudhon, mesmo quando se apega ao seu sentido mais puro e característico, e portanto à sua propensão radicalmente mobilista, e mesmo quando dá a essa propensão um caráter declaradamente progressista em meio as disputas sociais, políticas, econômicas etc, a filosofia, ao promover seu próprio descompasso em relação ao ritmo espontâneo das transformações fenomênicas, está mais uma vez promovendo, por essa via, alianças indiretas e talvez inusitadas, mas muito consistentes, com o fixismo conservador caracteristicamente religioso, uma vez que estimula uma visão das coisas que orienta as ações no sentido da imposição de um ritmo artificial às transformações, alimentando reações contrárias a tais transformações.

Esta última crítica atinge principalmente as filosofias mais ligadas à legítima vocação investigacionista, ou cética, dessa atividade intelectual. É uma crítica que aponta diretamente para o problema dos *filtros filosóficos*, formulado por Proudhon como problema do *critério da certeza*. É uma crítica dirigida contra o caráter subjetivo e *desconectado da realidade objetiva* — ainda que objetiva no sentido estritamente fenomênico — que as formulações filosóficas tendem a assumir, como se, no campo filosófico, toda e qualquer afirmação, até mesmo a mais absurda e puramente especulativa, encontrasse lugar para firmar-se com a mesma certeza que a mais sensata e consistente das constatações puramente fenomênicas. Basicamente, falta à filosofia, segundo Proudhon, a exigência clara de alguma correspondência com a objetividade dos fenômenos tal como se apresentam. Falta apoio fenomênico às observações filosóficas.

Não é raro encontrar em Proudhon, associadas às mais variadas filosofias, as expressões “delírio”, “delirante”, e outras similares. A história da filosofia parece figurar para ele como um vasto compêndio de absurdidades, que só não deve ser sumariamente destinado aos cestos de lixo por umas poucas razões. Primeiramente, porque a própria realidade, afinal, em muitas ocasiões se revela surpreendentemente absurda. Em segundo lugar porque, em meio aos absurdos da filosofia, a faculdade cognitiva humana se exerce e se exercita com alguns raros acertos, alguns focos de sensatez, e evidenciando ocasionalmente percepções sutis, mas importantes, colhidas sobretudo na vida prática e na experiência diária das pessoas comuns. E também porque formulações absurdas nem por isso são necessariamente inúteis, e ficções sem qualquer realidade fenomênica observável — a exemplo de seu próprio *princípio de movimento* — podem mostrar-se úteis. Ademais — e o mais importante — as pessoas se orientam por essas absurdidades em suas ações, e as ações humanas interferem nas condições fenomênicas, alterando a realidade, de modo que é preciso estar atento aos absurdos da filosofia e, principalmente, ao modo como são acolhidos e postos em prática.

169. Mas segundo Proudhon, o mal predominante em sua época, no campo filosófico, não são as filosofias mais apegadas a delírios promovidos, de um modo ou de outro, pelo legítimo (mas exagerado) espírito filosófico e questionador: são, isto sim, as filosofias mais corrompidas nessa vocação investigacionista, as mais direta e acentuadamente contaminadas e marcadas pela presença, ainda viva e ativa, de traços diretamente conservadores, absolutizantes, típicos do pensamento religioso. Principalmente porque a maioria das teorias filosóficas do período tende a fazer circular o pensamento em meio à mesma simbologia proposta pelas religiões — sobretudo a cristã — sem de fato questionar essa simbologia e suas pretensas significações de caráter extra-fenomênico.

J) A FILOSOFIA E O MÉTODO PARA A REFUNDAÇÃO DA CIÊNCIA

170. É em face de suas críticas de um lado à religião e de outro à filosofia, que vão se levantar os argumentos de Proudhon em defesa do que segundo ele se deve compreender como *ciência*, enquanto atividade cognitiva que se opõe a essas duas como uma terceira fase que as absorve alterando as relações entre elas e, sintetizando-as, as ultrapassa.

Entretanto — e isto é um ponto importante a notar — Proudhon adverte que a ciência precisa de uma *refundação*. Ela precisa ser melhor fundada, precisa recomeçar com melhores fundamentos em termos teóricos e racionais. Até o século XIX a ciência — no sentido de conhecimentos assentados com alguma medida de segurança ou certeza — vem se desenvolvendo, segundo Proudhon, espontaneamente ao longo do tempo, em meio à população, sob a forma de experiências vivenciadas corriqueiramente e que se tornam habituais, e pequenas evidências que cotidianamente se assentam a partir dessas experiências, e que vão se acumulando.

171. Todo esse material e o seu processo de assentamento não tem ainda o devido esclarecimento do ponto de vista teórico. Se o processo de desenvolvimento desses conhecimentos pudesse ser esclarecido, ele seria assumido de maneira mais consciente e mais crítica, e potencializado. Este é o objetivo do método proudhoniano elaborado em *Da criação da ordem na humanidade,* e que sendo um método universalmente válido para todas as ciências, deve servir à sua *refundação*: o objetivo é promover a refundação da ciência de modo a *potencializar o desenvolvimento do conhecimento*. Essa potencialização tem duplo sentido. Proudhon pretende potencializar por um lado os processos de aquisição de conhecimentos, mas também pretende com isso, por outro lado, potencializar a capacidade humana de atuação sobre o mundo fenomênico, mediante esses conhecimentos.

172. Proudhon chama o seu método de “metafísica”, que é uma expressão diretamente extraída do próprio núcleo daquilo que mais se praticava como filosofia em sua época. decerto o que pretende com isto é ser provocativo, pois não está alheio a essa compreensão quando escolhe tal terminologia, inclusive se diz entusiástico (embora crítico) leitor de Kant, que é justamente quem se destaca, no ambiente filosófico da época, como aquele que teria colocado a questão da metafísica como fundamental para a

própria definição da atividade filosófica. A partir de Kant, muitos contemporâneos de Proudhon, quando se debruçam sobre as possíveis distinções entre filosofia e ciência, tendem a pensar a filosofia como a atividade responsável pela aquisição de conhecimentos por uma via puramente racional, cabendo às ciências o conhecimento de base empírica ou fenomênica. O campo de tal "razão pura" seria o da metafísica. Proudhon diz que para refundamentar a ciência é preciso "metafísica", compreendendo esse termo no sentido de *método*, e ao contrário de Kant, procura fundar todo o conhecimento que chama de "metafísico" — conhecimento sobre as questões metodológicas — precisamente na observação dos fenômenos intelectuais.

Note-se que, segundo Proudhon, os fenômenos constituem tanto o mundo dito "físico" como o campo das ações ou mesmo o das ações intelectuais, sem que haja em Proudhon espaço para a afirmação de qualquer outra coisa para além do campo fenomênico, que se poderia chamar, em um sentido que coincide com o da filosofia pirrônica, de campo das *aparências*, abrangendo aquilo que *aparece* à mente sem que se deva necessariamente afirmar tal aparência como real ou como dependente de algo inaparente para além dela.

173. O modo como Proudhon caracteriza seu trabalho metodológico é parte de uma luta contra o que se costuma praticar em sua época como filosofia. Suas críticas à filosofia avançam de fato dessa prática de sua época para aquilo que está presente no fundo de toda prática filosófica em qualquer época: a tendência da filosofia, por sua própria e mais íntima vocação, para a fuga da realidade em formulações que nem sequer procuram corresponder a ela — crítica a uma certa natureza alienante da filosofia, segundo suas características mais profundas.

Mas ao propor uma refundação da ciência, Proudhon propõe também, paralelamente, algo que seria como uma refundação da própria filosofia, à imagem daquilo que ele próprio procura praticar na formulação de seu método. Nessa refundação, a filosofia seria recolocada à serviço da ciência, mas como sua mais fundamental *fonte de orientação,* concentrando-se portanto em questões metodológicas e de teoria do conhecimento, e tomando qualquer outra questão filosófica como derivada destas.

174. Por outro lado, Proudhon parece supor que, nesse papel de orientação metodológica e fundamentadora das ciências, a filosofia passa a ter uma tarefa apenas inicial a cumprir: firmadas as ciências, ela deve desaparecer. O que produz uma reviravolta interessante nessa progressão proudhoniana pela qual a filosofia parece finalmente condenada a desaparecer em favor da ciência, é o próprio modo como Proudhon caracteriza a ciência, como última e mais avançada fase de desenvolvimento da atividade cognitiva humana: sua caracterização, como se verá, incorpora traços tão característicos da filosofia que ela parece renascer sob nova forma — mais objetiva em suas práticas intelectuais — no próprio interior da ciência.

175. Há portanto uma prática filosófica que circula ainda presa no labirinto de barreiras passionais e confusas dos símbolos religiosos; e uma que, mais liberta e rebelando-se contra esse labirinto, mostra-se mais fiel à sua própria vocação questionadora, iconoclasta, destruidora de símbolos, mas escapista, propensa à alienação, e que, ainda confiante nas asas de uma liberdade de pensamento que supõe absoluta, tende a perder o senso de realidade. A primeira, contaminada de religiosidade, pode ocorrer antes do desenvolvimento da segunda, ou pode ocorrer depois, como um refluxo ou retorno da filosofia ao conservadorismo religioso. O decisivo para a ruptura desse cabo-de-guerra entre religião e filosofia, para o fim dessa oscilação entre uma forma de pensamento e outra, seria a (re-)fundação da ciência, cuja iniciativa caberia aos próprios filósofos, radicalizando e realizando por completo seu empenho questionador, destrutivo, ao voltá-lo autocriticamente contra si mesma, propondo enfim, por essa via, algo de positivo *fora de si*: uma nova base para a própria ciência, que deve vir a substituí-la mais satisfatoriamente na luta pelo conhecimento.

Proudhon propõe, então, para cumprir esse papel autocrítico, uma filosofia ajustada ao bom senso de realidade fornecido pela objetividade das ciências, compreendidas como formulações teóricas com base no acúmulo de experiências e evidências cotidianas colhidas ao longo da história pela vida prática das pessoas, nas diferentes sociedades humanas. Propõe que essa filosofia, com a devida autocrítica, administre seu próprio fim e sua própria assimilação por tais ciências. E o faz, enfim, de

modo a sugerir que nessa assimilação, algo da própria filosofia — o que ela teria ainda a oferecer de efetivamente útil na construção dos conhecimentos — deve reviver no interior das ciências, como traços característicos de uma legítima atividade científica.

176. A essa filosofia em certa medida "suicida" caberia reconciliar-se com a faculdade humana de *crer* sem submeter-se a ela, promovendo um equilíbrio entre seu próprio impulso investigacionista e a fixação de crenças, de modo a recaracterizar ambas as atividades: o questionamento assimilado ao processo de fixação e avaliação da qualidade dos conhecimentos, e a fixação de conhecimentos relativizada, depurada do sentido de "crença" e submetida à constante provação crítica da razão — esse equilíbrio de uma coisa pela outra é precisamente o que descreve, para Proudhon, a atividade científica enquanto síntese de ambas. Este é o percurso do raciocínio Proudhoniano.

177. O nó de toda a construção do saber, como se vê, se encontra para ele na passagem da filosofia à ciência, como superações da barreira religiosa, a primeira uma superação agressiva e insatisfatória, a segunda, não tão agressiva — pois a ciência acolhe do pensamento caracteristicamente religioso o estabelecimento de *crenças* — mas ao mesmo tempo, é uma superação mais definitiva. Não obstante, tanto o pequeno papel positivo quanto o grande papel negativo desempenhados pela religião no processo do conhecimento, permanecem indiretamente em ação no interior de suas duas formas de superação, e especialmente na de última fase, que é a forma científica. Sua ação no interior desta última, porém, é consideravelmente remodelada.

K) AS SUB-FASES DA FASE FILOSÓFICA

a) Nota introdutória

178. Para compreender toda a extensão das críticas de Proudhon à filosofia — fase imediatamente anterior à ciência e que deve desembocar nela — é preciso compreender primeiro, no conjunto do processo de desenvolvimento da capacidade

cognitiva humana desde religião até a ciência, as sub-fases que Proudhon observa historicamente no desenvolvimento específico dessa fase intermediária, que é a fase filosófica.

Essas sub-fases em que a filosofia se desenvolve não são *estruturais e necessárias* ao desenvolvimento da filosofia, e não seriam as mesmas sob quaisquer outras circunstâncias. São as diferentes condições que o pensamento filosófico veio apresentando ao longo do tempo até o momento, e que Proudhon pôde determinar observando e examinando a história da filosofia em seus eventos sucessivos. O que elas apresentam de estrutural e necessário é o simples fato de serem sub-fases de crescente distanciamento e autonomia da filosofia em relação à religião, tornando seus elos com ela cada vez mais indiretos. Mas esse progressivo afastamento poderia ter-se realizado de diversas outras maneiras que não aquelas pelas quais historicamente se realizou.

179. Assim como a fase religiosa não deixou de estar presente e ativa com o desenvolvimento da fase filosófica, interagindo com ela; também dentro desta última suas sub-fases formaram-se acrescentando-se umas às outras, e as filosofias desenvolvidas sob o signo de uma sub-fase interagem — no mesmo momento histórico em que Proudhon escreve, portanto em um registro atual para ele — com as desenvolvidas sob o signo de outra dessas sub-fases. Em cada uma dessas sub-fases em que se divide o desenvolvimento da filosofia, Proudhon se refere, portanto, não apenas às filosofias do passado, mas também às de sua própria época.

b) O autêntico espírito filosófico: última meta intrínseca à filosofia

180. Da mesma maneira como existe, para Proudhon, um autêntico espírito religioso, existe também para ele um autêntico espírito filosófico. O religioso, está em um religar-se do homem com o impulso para o que lhe é outro. Mas a religião, em sua essência, é contrária a esse autêntico impulso religioso, porque ela se caracteriza precisamente pela alienação com relação a ele, fixando como resposta a ele — portanto como último passo — o que deveria ser o primeiro: o assinalar de um mistério, de um objeto desconhecido. No caso do autêntico espírito filosófico, Proudhon não é muito

claro e preciso ao distingui-lo desse espírito religioso. O único ponto em que o autêntico espírito filosófico, segundo Proudhon, parece diferenciar-se com clareza do autêntico espírito religioso, é um *avançar infinitamente*, o assumir-se como processo virtualmente infinito, e que se dirige também infinitamente para qualquer direção, não delimitando uma direção individual, particular e finita para o seu avanço, enquanto no autêntico espírito religioso a infinitude se apresenta sob a forma de um horizonte infinito atualmente dado, como a alteridade mais completa e radical para a qual pode apontar o impulso humano rumo ao que lhe é outro. A busca de um saber universal e não limitado a especialidades, então, faz parte do espírito filosófico.

O espírito filosófico estaria não no religar-se a esse impulso rumo à alteridade, como no caso do religioso, mas no impulso em si mesmo, realizando-se. Em outras palavras, estaria na mobilização, no colocar em movimento esse impulso. O ponto fulcral da distinção parece estar neste caráter mais dinâmico do impulso para o outro, quando ele se dá em espírito filosófico — o impulso realizando-se —, em oposição a um caráter mais estático, ou por assim dizer pré-dinâmico, que esse impulso parece manifestar no caso do espírito religioso, como uma espécie de predisposição para o avanço rumo ao outro.

181. O importante é que de algum modo, esse caráter dinâmico que tal impulso assume faz do espírito filosófico um espírito racional e auto-coerente, em oposição ao impulso como que detido na contemplação passional (e passiva) de seu alvo, que parece ser característico do espírito religioso, e que passado o primeiro momento dessa contemplação estática, torna-se de imediato contraditório com o seu próprio caráter de impulso, para desenvolver-se em religião organizada cada vez mais assentado nessa contradição, e finalmente alienando-se cada vez mais de sua condição original de impulso rumo ao outro, até que o impulso se apaga em face da contemplação supervalorizada do outro. O objeto que dá direção ao impulso, neste caso, é super-afirmado antes mesmo de seu exame.

O espírito filosófico, ao contrário, é um espírito de *negação*. De *dúvida* ativa, em processo, em movimento. Há na filosofia uma postura combativa, de confronto. Como esse impulso segue um caminho preciso, que é em ambos os casos aquele característico da atividade cognitiva, pode-se dizer que, para Proudhon, o autêntico espírito filosófico está no que se vê praticado pelo ceticismo pirrônico, no sentido do *investigacionismo*.

182. Mas essas distinções entre os espíritos religioso e filosófico são o que se depreende, nas entrelinhas, das esparsas e indiretas menções de Proudhon ao assunto. Ele não oferece de fato dados suficientes para delineá-las com tanta clareza.

A distinção se torna nítida e bem delineada por ele quando se trata de comparar não os espíritos religioso e filosófico, mas a religião e a filosofia enquanto instituições humanas desenvolvidas ao longo da história da civilização. Para além do mero espírito filosófico, o sentido de desenvolvimento da filosofia *enquanto atividade organizada* é o oposto do sentido de desenvolvimento da religião. A religião, conforme se organiza e se desenvolve, vai se corrompendo pela contaminação da racionalidade filosófica, ou então vai se radicalizando em sua essência irracional, e se tornando mais contraditória — uma vez que a contradição lhe é intrínseca — até a auto-destruição. No caso da filosofia, ao contrário, o que se tem é algo que parte da religião como negação da mesma. É uma negação da estaticidade, da fixação (tipicamente religiosa) de uma resposta, negação que se promove, em lugar disso, no sentido da mobilização do pensamento — mas que começa sempre contaminada por elementos de caráter ainda religioso.

183. Se o início da filosofia é sempre contaminado por religiosidade, o seu desenvolvimento, por outro lado, caminha de fato no sentido da sua realização como puro movimento de investigação. Caminha no sentido de uma coerência sempre maior com o autêntico espírito filosófico — enquanto a religião, ao contrário, nasce já em contradição com o autêntico espírito religioso e se desenvolve no sentido de aprofundar essa contradição.

A filosofia, portanto, não caminha diretamente, como a religião, no sentido da sua auto-destruição. Mas indiretamente sim, porque caminha no sentido de sua irrelevância até o limite da nulidade, porque conforme vai se afastando das respostas precipitadas oferecidas pela fé, vai se afastando também de toda e qualquer resposta possível, toda e

qualquer resposta que possa se assentar com o mínimo de estabilidade para estabelecer-se como "ciência", como saber de fato. O que poderia então haver de contraditório na filosofia, seria a sua própria busca da verdade, uma vez que quanto mais ela se desenvolve, mais ela se afasta de poder firmar sequer a possibilidade de assentar uma verdade, e mais se aproxima de seu espírito mais autêntico, que não é por assim dizer "verdadeirista", mas investigacionista, tendendo à busca como um fim em si mesma — à valorização do impulso para o outro enquanto esse impulso está em pleno processo e é mero movimento sem resultados assentados.

184. A filosofia, enquanto fase histórica posterior e superior à religião no desenvolvimento da atividade cognitiva humana, se desenvolve por sua vez em quatro fases. A terceira, é a da realização mais completa e acabada do autêntico espírito filosófico. Esta é a última meta intrínseca à própria filosofia, e caracteriza a proximidade de seu fim, a consciência de sua morte próxima. A sub-fase final da fase filosófica já não coloca como meta algo intrínseco à propria filosofia, mas a realização de uma forma superior de atividade cognitiva, que deve vir a superá-la: a ciência.

c) A filosofia de primeira fase: causalidade como contaminação religiosa

185. Segundo Proudhon, a primeira é ainda uma fase de grande contaminação por parte de sua origem religiosa. Essa contaminação se manifesta na presença da noção de *causalidade*, no seu sentido mais amplo e variável possível — pois a noção de causalidade pode se manifestar de diversas formas. O que significa a causalidade, segundo Proudhon? O que está em jogo no sentido de causalidade?

186. A filosofia, inicialmente, procura mobilizar um pensamento — o religioso — que está fixando respostas. No pensamento religioso, as respostas apontam sempre para o absoluto, segundo Proudhon, ou em outros termos, para algo que é completamente autônomo e independente em face do que quer que seja, existindo em si mesmo sem relações com nada mais, e algo de que — e esse é o dado fundamental — *todo o resto de alguma maneira depende*. A religião coloca, como resposta para a explicação de tudo

esse algo que seria "fundamento", "origem" etc. de todo o resto, adquirindo o sentido de *autoridade*. É uma força geradora, por assim dizer, uma *arké*, ou algo independente e de que o resto depende.

187. No exame da primeira fase de desenvolvimento da filosofia, Proudhon retoma a crítica humeana à causalidade, mas a retoma acrescentando-lhe um elemento novo: resumindo o questionamento de Hume, ele detecta uma inconsistência na afirmação de que de uma causa se segue um efeito, pois tudo o que a experiência oferece é uma sucessão de eventos que parece repetir-se gerando o hábito e, com ele, a expectativa da repetição dessa mesma seqüência de eventos, de modo que a fonte do sentido de causalidade é apenas o hábito. A indagação de Proudhon, a partir daí, é a seguinte: de que se segue que a experiência habitual de uma mesma seqüência de eventos venha a gerar, historicamente, uma concepção como a de *causalidade*, em que um dos eventos exerce uma *força superior* sobre o outro?

188. De onde emerge essa idéia de que haveria aí um *desequilíbrio de forças*? Proudhon, em busca de resposta, empreende então um exame histórico-antropológico da noção de causalidade, e como conclusão desse estudo, acusa uma contaminação histórica do pensamento por estruturas análogas às que se verifica nas relações de poder, nas mais diversas sociedades. O primeiro e mais intenso foco dessa contaminação se daria no pensamento de tipo religioso. A partir daí, parece difícil para Proudhon decidir se é isto mesmo o que ocorre ou se é precisamente o contrário: se não é o espírito religioso o que historicamente teria contaminado, com o princípio de autoridade que lhe é intrínseco, o modo como as sociedades se organizaram em suas origens.

A dificuldade consiste em que essa linha de raciocínio, em qualquer dos casos, se mostra ela mesma contaminada, pelo próprio fato de tentar descobrir qual a *causa* e qual o *efeito* — e Proudhon é o primeiro a admitir que, sendo filho de sua época e submetido aos mesmos condicionamentos de seus contemporâneos, não poderia pretender-se suficientemente livre desses condicionamentos para ultrapassar por completo tais preconceitos causalistas — e *autoritários* — tão profundamente enraizados a tantos séculos. O pensamento de qualquer filósofo, segundo Proudhon, é sempre heterogêneo

quanto a isto, apresentando regiões em que atinge maior progresso, e outras em que ainda se encontra ao nível de uma fase de desenvolvimento ainda avançada, e que ele ainda não conseguiu superar.

Segundo Proudhon, é na filosofia de primeira fase que esse sentido de autoridade, inscrito no pensamento religioso, se reproduz sob a forma da noção de "causa". A filosofia, procura mobilizar o pensamento e, para isso, traçar passo a passo o percurso — que é simplesmente pressuposto ou simbolicamente afirmado sem os seus passos pela religião — dessa força, ou autoridade, até as suas conseqüências, até o que dela se deriva, até o que dela depende etc.

189. Há sempre, nesse raciocínio de primeira fase, o sentido de autoridade e hierarquia, de força maior e força menor exercendo-se uma sobre a outra, mas com tal desequilíbrio que a força maior figura como a única, e a menor como um elemento sem força em face dela. O dado fundamental aqui, segundo Proudhon, é o *desequilíbrio de forças* entre os dois pólos envolvidos na relação: o pólo "absoluto" no caso da religião, que se traduz filosoficamente como o pólo "causa"; e o outro pólo — no caso da filosofia, o "causado", o "derivado" ou o "efeito". É importante notar que nesta sua primeira fase, a filosofia aponta *conteúdos causais*, isto é, aponta causas na própria realidade à qual se refere.

Na passagem do pensamento religioso a esse pensamento filosófico de primeira fase, passa-se da força superior simplesmente pressuposta à maneira de uma "causa", para o exame do caráter causal dessa força, ou do modo como ela se exerce, enquanto força, sobre seus efeitos. Neste movimento, também, as forças causais tendem a se pluralizar, e se apresentar menos distanciadas; e a maioria delas com um grau de superioridade — de desequilíbrio em relação à força dos efeitos — menor do que apresentavam no pensamento religioso.

Na primeira fase de desenvolvimento da filosofia, então, passa-se a examinar o percurso da causa aos efeitos, e com isto, ela passa a manifestar mais suas relações, e a fazer sentido cada vez mais em função de seus efeitos e menos em si mesma, desabsolutizando-se já em alguma medida.

d) Segunda sub-fase filosófica: silogismo, a contaminação formalizada

190. Na segunda fase, a filosofia se desenvolve, para além disto, rumo a um raciocínio ainda contaminado pelo principio de causalidade, mas no qual ele se manifesta de uma outra maneira, menos ao nível dos conteúdos examinados, e mais ao nível da forma com que se realiza esse exame. Com isto, as causas passa a figurar já não como forças independentes do sujeito que as examina, mas como forças relativas à própria prática intelectual desse sujeito, e dependentes dela. Proudhon chama a esta fase do desenvolvimento da filosofia, de fase “lógica” ou “silogística”.

Nesta fase, a filosofia já não procura então uma realidade externa ao pensamento que cause outras realidades, mas um pensamento que, de algum modo, esteja em condição de causar ou gerar outros pensamentos, ou do qual esses outros pensamentos dependam em termos lógicos. Isso se manifesta sobretudo no silogismo.

191. No silogismo, o que se tem é uma linha de raciocínio do tipo: “todo homem é mortal, Sócrates é homem, logo, Sócrates é mortal”. Em uma tal linha de raciocínio, os dois pensamentos em que se colocam as afirmações iniciais — a premissa maior e a premissa menor — são a causa geradora do terceiro, em que se coloca a última afirmação — que é a conclusão. O causalismo permanece presente, mas com seu campo de ação reduzido ao pensamento, pois fora dele, já não se pensa propriamente em duas realidades que seriam a mortalidade humana e a humanidade de Sócrates como forças externas ao pensamento que produziriam a condição de mortalidade do filósofo grego. Fora do campo dos pensamentos, não é apenas isto o que gera em Sócrates a condição de ser mortal.

O pensamento filosófico, nesta segunda fase, já não está efetivamente preocupado em determinar as causas reais da condição de mortalidade em Sócrates: está preocupado em desenvolver-se coerentemente segundo regras formais que garantam a certeza da conclusão que se pode extrair das premissas. Em outras palavras, está preocupado com as condições pelas quais se pode derivar um pensamento de outros, ou seja, com as condições pelas quais um certos pensamentos podem causar, ou gerar, outros

pensamentos. A contaminação pelo primitivismo causalista de origem religiosa — isto é, pelo princípio de autoridade e hierarquia, com o sentido de força maior atuando sobre força menor — se apresenta com intensidade já reduzida, mas ainda bastante evidente.

192. Mas a crítica de Proudhon ao pensamento silogístico não se limita à detecção dessa contaminação causalista: avança para uma crítica à suposta legitimidade da premissa maior — crítica na qual se pode captar em Proudhon um eco, embora longínquo, da rigorosa exigência racional cartesiana — e dela, finalmente, para uma crítica ao procedimento de indução empírica, pois segundo Proudhon, não há legitimidade nas certezas que pretendem fundar-se sobre esse tipo de procedimento. Segundo Proudhon, esse duplo problema que mina a legitimidade do raciocínio silogístico não chega a ser percebido com clareza pelos filósofos que estão ainda predominantemente na segunda fase, precisamente porque sua percepção do problema está vedada por preconceitos absolutistas, autoritários, causalistas, que embora não pareça à primeira vista, são preconceitos de fundo religioso.

193. Talvez se possa dizer que o raciocínio silogístico reduz consideravelmente essa contaminação quando é considerado de maneira puramente formal e axiomática, sem qualquer pretensão de realidade — o que conduz por outro lado às críticas que Proudhon irá desenvolver mais adiante, em sua tipologia das séries, contra o que chama de séries "lógicas", alienadas do real. Mas tão logo se saia desse campo de puras abstrações lógicas, afirmações axiomáticas do tipo "todo homem é mortal" e "sócrates é homem" passam a figurar, no raciocínio silogístico, como pressupostos que não se apresentam devidamente examinados. Em outras palavras, quando se passa à aplicação do silogismo em processos cognitivos, é preciso realizar o exame da correspondência desse raciocínio com a realidade, e o exame dos pressupostos silogísticos, no caso, é no mínimo problemático.

No uso generalizado do silogismo pelos filósofos desta segunda fase, tais pressupostos passam sem exame muitas vezes sob o pretexto de exprimirem "evidências". Segundo Proudhon, essas supostas evidências não são legitimamente evidentes em face de um exame racional realmente rigoroso. Sua base de sustentação é uma analogia ou uma indução empírica que não chega sequer a ser realizada com o

devido cuidado, mas apenas esboçada imaginariamente. E ocorre que mesmo realizadas com extremo cuidado, analogias e induções *não oferecem rigorosas condições de certeza.*

194. Considerando ainda o mesmo exemplo, a afirmação de que "todo homem é mortal", a rigor, só se pode verificar de fato com a morte de todos os homens — o que, com a devida dose de humor, se pode observar que já causa no mínimo um certo embaraço a quem está desenvolvendo o raciocínio, supondo que seja ele próprio da espécie humana, e vivo. Enquanto ainda houver homens vivos, a afirmação "todo homem é mortal" se reduz a uma analogia entre as unidades ditas "homens" que ainda permanecem vivas, e outras unidades igualmente ditas "homens" cuja característica "mortalidade" já pôde ser verificada, e à projeção dessa característica, verificada apenas em um dos grupos, também sobre o outro, por intermédio dessa analogia.

Mais precisamente, enquanto ainda houver homens vivos, a afirmação "todo homem é mortal" se reduz a pura *indução*, operação intelectual que, por sua vez, toma sempre como ponto de partida a analogia: sendo "n" unidades particulares análogas umas às outras, de modo que se possa chamá-las a todas de "homens", e podendo-se verificar quanto a muitas delas o fato de serem mortais, isto é, de possuírem a característica "mortalidade" entre aquelas que as descrevem, induz-se daí que isso vale para todas, que todas essas unidades análogas devem ter também a mesma característica, e portanto são "mortais". O problema é que havendo unidades igualmente análogas às que se verificou serem "mortais", mas que ainda não morreram, não há como garantir com efetivo rigor racional que todas as unidades participantes dessa analogia sejam igualmente "mortais" — igualmente dotadas da característica verificada — conforme se pressupõe. Pode-se, quando muito, supor a *tendência* de que tal característica se verifique naquelas em que ainda não se verificou. Mas pressupor isto como evidente, é coisa que não encontra suporte racional, *ainda que no caso específico do exemplo tratado pareça de fato o mais sensato*. Perceba-se que o que está em jogo, aqui, não é a sensatez ou não das evidências consideradas, mas *o rigor racional com que se conduz o pensamento a assumi-las como evidentes*.

195. O rigor racional exigido por Proudhon, aqui, é do mesmo tipo exigido por Descartes em sua dúvida metódica: os dados oferecidos pelos sentidos, por exemplo, são corriqueiramente evidentes, e Descartes não pretende a insensatez de que sejam efetivamente ilusórios quando assim os afirma. Mas uma vez que *é possível* duvidar deles, ainda que por meio de um recurso absurdo como o argumento do sonho — a saber: *como garantir que o mundo sensível que parece real não é apenas um sonho?* — Descartes decide que eles então não oferecem uma base última que seja, de fato, racionalmente satisfatória para a segurança das certezas.

Ora, como o próprio raciocínio silogístico se pretende justamente um raciocínio do mais extremo rigor em seu desencadeamento racional, a exigência de nível cartesiano, por parte de Proudhon, se justifica plenamente. Em suma: pretendendo-se um paradigma de racionalidade rigorosa na consideração das relações que estabelece entre seus termos, o silogismo falha por falta de rigor na consideração desses termos, e essa falha põe a perder suas pretensões quando se trata de sua aplicação ao exame da realidade — aplicação sem a qual, segundo se verá na crítica de Proudhon às séries lógicas, ele se faz inútil e, no limite, pernicioso.

196. O importante por ora é observar que o raciocínio silogístico acaba por figurar, segundo claramente explicitado pela crítica proudhoniana, como um *círculo vicioso*. A conclusão depende das premissas, mas a premissa maior — a mais "absolutizada" das duas, a mais claramente contaminada pelo causalismo, pretendendo-se uma afirmação de caráter universal — depende a rigor da analogia e/ou da indução, procedimentos que, além de incertos, dependem ambos da consideração da própria informação que se pretende extrair das premissas como conclusão: para determinar com toda segurança se, efetivamente, "todos os homens são mortais", é preciso verificar se essa condição está presente *em cada homem* considerado particularmente, o que inclui "Sócrates". A conclusão do silogismo tomado como exemplo exprime precisamente isso: que tal homem em particular é mortal. Mas ela supõe que, variando-se apenas o conteúdo particular ao qual se refere, se possa reafirmá-la particularmente para cada homem, até que se preencha a condição "todo homem", que se encontra na premissa maior.

Supõe-se, portanto, que cada variação particular da conclusão pode ser igualmente extraída da premissa maior. No entanto, é precisamente a verificação de cada uma dessas variações particulares da afirmação apresentada como conclusão — até a última delas — o que daria suporte rigoroso à premissa maior. Isto configura um *círculo vicioso*: a verificação completa, rigorosa e segura da premissa maior, exige a verificação de cada caso particular que se supõe extraíveis dela, do primeiro ao último desses casos.

197. Em acréscimo a isto, como tal verificação completa, rigorosa e segura em geral não é possível, o único suporte possível que resta para a premissa maior é indutivo e incerto — e além disto não desfaz a situação de *círculo vicioso,* porque a própria indução já pressupõe a verificação de pelo menos um número considerável de variações daquilo que se exprime na conclusão — no caso, um número considerável de homens mortos e portanto verificados como de fato "mortais". E morre assim também o silogismo, nas mãos de Proudhon.

198. Para encerrar, finalmente, o argumento proudhoniano, note-se que, na prática, nem mesmo a indução é de fato colocada em jogo pela maioria dos filósofos da fase silogística: trabalhando com o silogismo à maneira axiomática como se circulassem no campo puramente lógico, transportam-no sem alteração para o exame da realidade, ignorando que seus axiomas, neste campo, tornam-se meros pressupostos que exigem verificação. Quando muito, operam a título de pretexto um esboço imaginário e descuidado de trabalho indutivo, sem exercerem de fato a prática experimental que deve fornecer os dados a serem considerados na indução. Esse desleixo habitual ocorre porque, movidos pela sua primitiva propensão absolutista e hierarquizante, herdada do pesamento religioso, eles simplesmente se permitem manter, sem maior exame, o status "superior" da premissa maior, como se ela merecesse alguma espécie de "respeito", status que lhe rende a imagem de peça inquestionável do raciocínio — ainda que não o seja.

O absolutismo e suas derivações tendem sempre a se manifestar sob a forma de algo dado sem questionamento, uma unidade pura e simplesmente afirmada, demarcada ou indicada, e tendencialmente mal-detalhada — embora possam ser encontrados também, em diversas ocasiões e sobretudo na filosofia, sob a forma de um complexo detalhado de formulações que, na totalidade de seu conjunto, se apresentam igualmente

desconectadas do fluxo mais amplo das transformações históricas, sem o detalhamento das relações com o contexto em que se encontram inseridas, com a realidade particular que as contextualiza.

Com esta crítica se encontram anunciadas já, por Proudhon, as razões do fim da segunda fase de desenvolvimento da filosofia — aquilo que é superado nela pela terceira. A segunda fase se encerra com a superação desse problema do círculo vicioso inscrito no raciocínio de tipo silogístico, problema não detectado em função de uma contaminação ainda vigente do pensamento pelo princípio de autoridade — autoridade da premissa maior, dos pensamentos universalizantes, sobre as conclusões que exprimem pensamentos sobre o particular, o empírico, o evidenciável por meio da experiência.

e) Terceira sub-fase: fim da hierarquia e da crença, filosofia moribunda

199. A terceira fase é aquela em que a filosofia atinge o seu espírito mais autêntico: torna-se cética. A passagem ocorre pela valorização dos elementos mais formais no raciocínio de tipo silogístico da segunda fase, que por isso mesmo vai se fazendo mais desconectado de considerações acerca de seus conteúdos, isto é, da realidade à que se refere, e começa, por meio dessa maior formalização, a se confundir cada vez mais com uma outra forma de raciocínio, em que a contaminação causalista já não se encontra mais presente.

O modelo que Proudhon apresenta como exemplo desse outro tipo de raciocínio ainda similar ao silogístico, mas já liberto da contaminação da herança religiosa, é o seguinte: "a = B, B = C, portanto C = A".

Essa linha de raciocínio, tão rigorosa no seu desenvolvimento formal quanto o raciocínio silogístico, não apresenta contudo nenhum de seus termos como pensamento com força superior a gerar algum dos demais. Os termos "a", "b" e "c" são apresentados em uma sucessão de relações em que sua dependência mútua é equilibrada. Nenhum dos termos apresenta qualquer superioridade na determinação dos demais, e a relação entre eles é, em última instância, uma só e a mesma que se repete independentemente da consideração de conteúdos — exercendo uma vigência bem mais acentuadamente formal

— e a rigor, essas repetições da mesma relação de “a” a “b”, de “b” a “c” e de “c” a “a” são reversíveis em cada caso e intercambiáveis umas com as outras, podendo mudar de disposição no conjunto do raciocínio sem alteração daquilo que exprimem como seu sentido geral. Ocorre com isto uma anulação da irreversibilidade na passagem de um pensamento a outro, uma anulação da temporalidade própria à lógica de desenvolvimento interna dos pensamentos.

200. Em decorrência dessa nova forma de pensamento, e conforme ela vai se tornando dominante na comunidade filosófica, as teorias passam a formarem-se estruturadas cada vez mais como sistemas de idéias que não se sustentam com base na afirmação de qualquer força externa a esse sistema que estaria na realidade, nem tampouco com base na afirmação de alguma dessas unidades de pensamento em detrimento das demais como se ela detivesse um valor independente da presença de todas as outras que constituem esse sistema, ou desproporcionalmente maior ao valor delas. Mesmo quando há ainda hierarquia de idéias em um sistema filosófico que é predominantemente dessa fase, as mais importantes só adquirem sua importância em função de sua posição e suas relações em todo esse conjunto sistemático de idéias.

201. Essa condição, levada às últimas conseqüências, faz figurar, como seu desenvolvimento máximo, a imagem de um sistema de idéias em que nenhuma é superior a qualquer outra. Nessa fase de desenvolvimento, portanto, os sistemas filosóficos encontram sua sustentação em seu próprio conjunto articulado enquanto sistema, ou em outras palavras, em sua própria coerência interna.

Mas em decorrência disto, passam a emergir inúmeros sistemas — no limite uma infinidade deles — que sustentam-se cada qual em sua lógica interna, sem necessária referência objetiva a qualquer elemento da realidade fenomênica, ou a quaisquer critérios de avaliação externos aos seus próprios, que sejam capazes de avaliar esse sistema coerente em comparação com algum outro. Portanto não há mais condições para que se possa avaliar algum desses sistemas como superior aos demais.

202. Sendo os sistemas filosóficos voltados, cada um ao seu modo e segundo a coerência de sua própria lógica, para a construção de um saber de caráter universal, ou pelo menos aberto ao desenvolvimento de conhecimentos, adquiridos segundo essa

lógica, nos mais variados campos, o confronto entre as teorias é inevitável — e se intensifica em torno dos pontos de maior incompatibilidade mútua entre os sistemas, cada qual defendendo as posições que lhe são sugeridas pela coerência de sua própria lógica.

203. Em vista de tudo isso, a situação global em que se encontra a comunidade filosófica, nesta terceira fase, torna-se precisamente aquela descrita pelo ceticismo pirrônico em seu famoso argumento da *diafonia,* dirigido contra teorias novas ou contra as que são já maduras e dominantes em seu contexto: em toda a história da filosofia — e segundo Proudhon pode-se dizer que especialmente nesta fase — as teorias filosóficas se revelaram sempre em diafonia umas com as outras, mutuamente desarmonizadas, incompatíveis ou opostas; qualquer teoria já apresentada encontrou sempre alguma outra oposta que pôde (ou com sua lógica própria devidamente desenvolvida poderia) firmar-se contra ela com a mesma coerência e força argumentativa, adquirindo o mesmo caráter de legitimidade, e gerando um impasse. Como então pretender, com certeza absoluta, que isto não ocorrerá no futuro a uma teoria recém-formulada ou atualmente dominante que por acaso ainda não tenha encontrado oposição?

204. Assim, conforme os filósofos vão se conscientizando de toda essa situação, tendem a caminhar, cada vez mais, para o ceticismo — que Proudhon compreende aqui a princípio à maneira pirrônica. Mas sua linha de pensamento sugere que, em vista do desenvolvimento das transformações históricas da realidade, que exigem o crescente assentamento dos conhecimentos necessários à vida prática e não esperam pela solução das dúvidas e impasses céticos da filosofia, tal ceticismo *investigacionista* para o qual ela tende nesta terceira fase acaba por resolver-se em algo mais similar ao ceticismo em sentido popular e de senso comum, isto é, à afirmação positiva e dogmática da ausência de condições para o assentamento de qualquer conhecimento minimamente seguro. Ceticismo como *negação de qualquer possibilidade de afirmação ou assentamento de conhecimentos ou "verdades"*.

Segundo Proudhon, a filosofia, com isto, perde não só a sua objetividade — uma vez que passa a se apresentar sempre desconectada do real, ou do fluxo de transformações do contexto histórico no qual está inserida — e a estabelecer-se como que

atemporalmente, mas também a tornar-se inútil para o conhecimento, anulando-se a si mesma, por sua incapacidade para a produção e o assentamento de informações consistentes e minimamente seguras acerca da realidade, que sejam capazes de bem-orientar as ações.

205. Note-se que a evolução do pensamento filosófico segue cada vez mais rumo a construções intelectuais como que espacializadas — desde que se conceba essa espacialização como sua construção em um espaço abstrato em que seus termos se apresentam tendencialmente de maneira sincrônica, simultânea, sem que haja mais, na passagem de cada pensamento a outro, a irreversibilidade intrínseca ao que é de caráter temporal. Este traço característico, constatável nas relações entre as idéias em uma teoria filosófica de tal fase, acompanha a situação geral de cada uma dessas teorias, como um todo, de desconexão com o fluxo temporal das transformações reais em seu contexto histórico.

f) Filosofia de última fase: o generoso suicídio

206. Estando a filosofia configurada, em sua terceira sub-fase, de maneira a ser forçada a encarar o seu fim próximo — orientada por uma cada vez mais constatada tendência ao ceticismo, e a um ceticismo filosoficamente insuperável — uma outra forma de conhecimento, que se apresenta em estado nascente, se desenvolve paralelamente ao processo filosófico de auto-anulação enquanto forma de assentamento de conhecimentos. Trata-se da ciência.

No decurso de todo o seu desenvolvimento ao longo das três sub-fases anteriores, a filosofia foi permitindo, de maneira crescentemente descuidada — e portanto também livre de sua vigilância — o assentamento, seja em seu interior, seja fora dela, de pequenas evidências, ou mais precisamente pequenas crenças habituais e corriqueiras, que lhe pareciam de menor importância ou não lhe pareciam dignas de questionamento, e que foram se desenvolvendo no seio da própria experiência prática das pessoas, independentemente de quaisquer formulações filosóficas.

Proudhon avança aliás, quanto a isto, um largo elogio ao empirismo de Francis Bacon, que segundo ele teria sido capaz de reconhecer e valorizar esse avanço crescente da experiência — fonte dos conhecimentos populares cotidianos — no domínio cognitivo, procurando potencializar essa fonte.

Esses pequenos saberes cotidianos de ordem prática são o que vai conformar cada vez mais, segundo Proudhon, o território das diferentes ciências — que se constituem pela organização teórica desses saberes, à maneira do empreendido por exemplo por Bacon, em vista da melhor orientação em sua coleta e organização.

207. Tal saber científico nascente, que Proudhon descreve como sendo de caráter prático, portanto diretamente conectado ao desenvolvimento de técnicas e tecnologias, tende a organizar-se — porque este é o modo de organização que vai se mostrando cada vez mais eficaz — mediante a recusa da propensão caracteristicamente filosófica no sentido de um esforço para dar conta de esclarecimentos acerca do conjunto da realidade. em outras palavras, no sentido de procurar por um saber de caráter universal.

208. Essa recusa por parte da ciência é discreta. Se a filosofia se caracteriza a partir de sua oposição a uma outra forma de pensamento — o religioso —, a ciência vai se caracterizando em função da necessidade, de ordem prática, de saberes eficazes na orientação das ações, e ganha terreno precisamente na medida em que — e porque — a filosofia o perde, encerrando sua atenção cada vez mais no círculo fechado da coerência de suas próprias teorias, e mostrando-se cada vez mais ineficaz e insatisfatória em sua pretensão a um saber universal.

209. É possível especular se ainda não haveria, então, algum resquício de contaminação religiosa mesmo nessa filosofia de terceira fase, em sua propensão por assim dizer "infinitista" — no sentido de sua *ilimitação* a qualquer domínio mais específico e restrito do conhecimento — em favor de um saber universal, que capaz de dar conta de algum modo da totalidade do real, cobrindo portanto todos os campos e objetos de conhecimento. Proudhon parece sugerir que a filosofia de terceira fase se encontra livre do primitivismo religioso, mas a coerência de seu próprio pensamento pode também induzir ao questionamento disto.

210. O fato é que a ciência, ou o assentamento de conhecimentos — crenças, se assim se desejar defini-los — que sejam minimamente seguros, e que são necessários à prática, é algo que se realiza tendo como primeiro passo o sensato reconhecimento das limitações de seu próprio alcance, enquanto forma de conhecimento, e a correlativa *demarcação de um território específico e restrito* para o aprofundamento das pesquisas neste território em particular. Com isto, as diferentes ciências vão, uma a uma, abocanhando como territórios demarcados para o seu estudo específico, regiões da totalidade do real visada pelo conhecimento filosófico. E mostrando maior eficácia cognitiva no território a que se limitam do que as teorias filosóficas no pretenso saber universal que advogam, as ciências acabam por promover ainda mais a derrocada final de todo o conjunto da fase filosófica no desenvolvimento histórico da atividade cognitiva humana.

O conjunto das transformações sucessivas pelas quais a filosofia vai passando fase após fase até este momento, em seu desenvolvimento, não se caracteriza para Proudhon como uma sucessão de desenvolvimentos *necessários* em que cada fase, em função da fase anterior, só pudesse se configurar do modo como se configurou. Não: as fases da filosofia descritas por Proudhon, desenvolvendo-se no mesmo rumo geral, poderiam ter se configurado no entanto de outro modo em seus detalhes — que como se observa pela atenção dedicada por Proudhon à crítica dos hábitos causalistas na filosofia e depois ao silogismo, não são de modo algum detalhes sem importância. As mesmas contaminações pelo absolutismo primitivo do pensamento religioso poderia ter-se dado e poderia também ter-se encaminhado, em sua gradual superação, por caminhos inteiramente outros.

O desenvolvimento geral da filosofia rumo à manifestação mais plenamente ajustada a um autêntico espírito filosófico, este é sim, um desenvolvimento necessário, em vista do fato de que a filosofia nasce da religião como mera contradição interna a ela, que vai desabrochando até ganhar autonomia e opor-se à religião partindo, finalmente, de princípios externos aos religiosos, livres de sua contaminação, e que lhe são próprios. Também é necessária, em seu sentido mais geral, a conclusão auto-negadora do destino da filosofia, dando lugar a uma nova fase de desenvolvimento das atividades cognitivas

humanas — a científica. Mas não são desenvolvimentos necessários os caminhos particulares que foram sendo percorridos historicamente pela filosofia, fase após fase, para cumprir enfim o seu destino.

211. Munido do mapeamento teórico geral e abstrato que é fornecido por esse sistema de desenvolvimentos por oposição, Proudhon trata de examinar os fatos tal como se desenvolveram historicamente, inclusive com a exposição de uma enorme profusão de exemplos bem conhecidos e registrados, preenchendo com tais fatos observados, por assim dizer, o seu mapeamento abstrato.

E é justamente essa atenção voltada para a observação dos fatos tal como se desenrolam, ainda que orientada por um sentido geral de desenvolvimento já pré-mapeado, o que ajuda a compreender a quarta e última fase, vigente no momento mesmo em que Proudhon escreve, e portanto historicamente atual para ele — fase à qual ele julga pertencer predominantemente o seu próprio pensamento, embora se mantenha autocrítico e aberto à detecção de possíveis focos de pensamento mais primitivo e ainda religiosamente contaminados em sua própria filosofia. Proudhon expõe essa última fase da filosofia descrevendo e contrapondo duas correntes filosóficas específicas e bem particulares presentes na França em sua época: o *ecletismo* e o *positivismo*.

g) De volta a Comte e Cousin

212. Esta quarta e última fase, segundo Proudhon, se caracteriza pelo movimento final dos filósofos no momento em que já reconhecem essa situação de auto-anulação da filosofia enquanto forma de assentamento de conhecimentos, e essas duas correntes de sua época, ecletismo e positivismo, apresentam duas respostas bastante diferentes ao problema. Proudhon filia-se à segunda, mas é de se notar que, embora descreva o sentido geral dessa resposta da tendência positivista, ele *não a nomeia* — sabe-se que aquilo a que se refere é algo próximo ao positivismo principalmente porque é esta a polêmica mais acentuada na França de sua época, quanto à questão das relações entre a filosofia e a ciência, e tal interpretação seria inequívoca para o leitor de então.

213. Mas por que Proudhon não assume e nomeia a corrente a cuja resposta se filia? Porque não pretende ver-se de modo algum associado diretamente com Comte, pensador ao qual detesta, considerando-o o maior deturpador do que, sem ele, poderia ter sido um bom caminho para o pensamento filosófico. Se algo no positivismo lhe agrada — e de fato algo nele lhe agrada — é em função dos desenvolvimentos de pensadores independentes que em sua época vêm oferecendo novas formas para essa linha de pensamento, e curiosamente, *apesar* de seu principal fundador, Comte, e de seus seguidores mais ortodoxos, como o positivista Littré por exemplo, que traduziu o comtismo em uma concepção política tecnocrática e conservadora. Sua resposta se aproxima, então, bem mais da positivista do que da eclética, mas realiza uma aproximação bem heterodoxa, e não coincide de fato com nenhuma das duas. Ocorre apenas que, contextualizando historicamente sua própria posição, se vê forçado a reconhecer essa proximidade com o positivismo.

214. Por outro lado, é bem provável que Proudhon esteja também a detectar Kant como representante por antecipação dessa corrente não-nomeada, e possivelmente certos jovens pensadores da assim-chamada esquerda hegeliana, que publicavam textos mostrando-se enfastiados com a filosofia praticada na época, e entusiasmados com a ciência, como por exemplo Bakunin ou Marx.

Sintoma inequívoco de sua heterodoxia em relação aos positivistas Comte e Littré, ou de que os está colocando em um caldo mais amplo e diversificado de pensadores que se estende de Kant aos jovens hegelianos, é que os desenvolvimentos políticos desses dois representantes maiores do positivismo são claramente conservadores, enquanto Proudhon caracteriza a resposta desse grupo não nomeado por ele como a mais *progressista*, em oposição à resposta mais conservadora dos ecléticos.

215. A tendência *eclética*, que tem seu representante maior na figura de Victor Cousin, procura, como resposta ao que parece ser a situação constatavelmente terminal da filosofia na época, resgatar para o pensamento filosófico algo que lhe seja próprio e que o faça independente dos crescentes desenvolvimentos científicos, garantindo-lhe a sobrevivência e até oferecendo-lhe um novo nascimento, sob novas formas e rumando por um novo caminho.

O que Cousin e seus seguidores propõem, basicamente, é que o pensamento hegeliano seja colocado a serviço de uma novo eixo central para a atividade filosófica, que seria o estudo de sua própria história. A filosofia da história de Hegel serviria à compreensão do conjunto de todos os desenvolvimentos históricos da filosofia como desenvolvimentos de uma mesma estrutura racional, que iria se relevando parcialmente e cada vez mais nos diferentes e sucessivos sistemas teóricos, e que seria o objeto de estudo específico da filosofia, claramente diferenciado, portanto, do objeto das ciências, voltadas para o exame da realidade, e não de suas próprias teorias sobre ela desenvolvidas ao longo do tempo. Voltando-se para si mesma e considerando-se historicamente, portanto, a filosofia encontraria finalmente um território só seu, capaz de alimentar seus estudos e garantir a sua sobrevivência.

216. A outra tendência, que não chega a ser nomeada por Proudhon, mas à qual se filia, recusa-se a abrir mão do exame da realidade, e coerentemente com esta recusa, responde à situação procurando, pelo contrário, colocar nas mãos da filosofia a administração de sua própria derrocada final, em favor do melhor desenvolvimento futuro da ciência nascente, já que ela se mostra mais apta para esse exame. Os filósofos contemporâneos de Proudhon que seguem essa tendência, caminham, portanto, no sentido de colocar a própria filosofia a serviço da ciência e de sua superação pela ciência,mas reencontram aí, por outro lado, uma vocação última e característica da filosofia, como orientadora da nova ciência nascente, enquanto tal orientação ainda se fizer necessária. O que a filosofia teria então a oferecer à ciência seriam, fundamentalmente, investigações de caráter metodológico, ou então desenvolvidas no campo da teoria do conhecimento.

Entretanto, Proudhon adota este caminho reconhecendo, ao mesmo tempo, algum valor e importância na solução proposta pelos ecléticos, e de certo modo procura resguardar também, à sua maneira, algum espaço para a filosofia: segundo Proudhon, ela deve morrer para dar lugar à ciência, mas sua concepção da ciência a ser cultivada daí por diante resguarda, em si mesma, traços muito característicos da atividade filosófica.

II - TEORIA SERIAL E DIALÉTICA SERIAL

1. O sentido geral de teoria e da Teoria Serial

217. A Teoria Serial de Proudhon é uma *teoria do conhecimento*. Ela oferece, até certo ponto, uma *descrição psicológica* de como se dá o processo do conhecimento, ou de como se dão os raciocínios utilizados nesse processo, portanto se confunde ao mesmo tempo com uma teoria do aprendizado, que pode ser pensada (e Proudhon não deixa de pensar) no campo da filosofia da educação. Contudo não parece haver, para ele, qualquer distinção entre o modo como esse processo se dá na psicologia de um indivíduo e o modo

como se dá na construção do pensamento teórico, em ciência ou na filosofia, compreendida esta última como atividade intelectual que serve de preparação para a ciência.

Mas não é exatamente isso o que Proudhon focaliza em primeiríssimo plano: o que ele focaliza, tomando essa teoria do conhecimento como base e pano de fundo, é a sua *dialética serial*, uma parte da Teoria Serial que tem o caráter normativo de uma *proposta* para orientar o modo como se desenvolve o conhecimento nas ciências humanas, especialmente nos estudos políticos e sócio-econômicos.

Por outro lado, deve-se observar que mesmo o caráter de descrição psicológica da Teoria Serial em seu conjunto já apresenta traços normativos, pois Proudhon não pretende que ela seja *a descrição* dos processos de conhecimento *tal como se presentam*, e sim *um modelo descritivo possível* pelo qual esses processos podem ser representados — o modelo que ele, especificamente, propõe como norma a ser seguida. Portanto, sua Teoria Serial do conhecimento se confunde com um *método*, no qual se aplica aos processos de conhecimento um certo *modelo de descrição*, e em seu livro ele a trata quase indiferentemente ora como uma teoria acerca do modo como se desenvolve o conhecimento, ora como um método para descrever esse processo. Mas apresentar o processo do conhecimento por meio desse modelo descritivo, segundo Proudhon, também deve auxiliar no próprio desenvolvimento desse processo (processo do conhecimento) — portanto, para Proudhon, o *modo como se descreve* o processo de conhecimento conforme se dá esse conhecimento, se for um *bom modo de descrição*, ajuda a conhecer esse algo, ou, fazendo uma analogia simples, extraída dos próprios textos de Proudhon, se há *um bom mapa* percorre-se melhor o caminho.

218. Qual é, para Proudhon, a finalidade do conhecimento? O conhecimento tem sua finalidade em si mesmo? Para responder a isto é preciso compreender que o conhecimento se dá, para ele, mediante a construção de teorias — compreendendo também que em termos proudhonianos, teoria é toda e qualquer formulação de pensamento, deliberada ou não, acerca das características de um objeto de conhecimento. Mas também mediante a correção sucessiva das teorias, e sobretudo mediante o *preenchimento* dessas teorias com informações empiricamente coletadas. Para responder

ao questionamento quanto à finalidade do conhecimento, é preciso portanto esclarecer em primeiro lugar qual é, para Proudhon, o preciso papel das teorias, assim compreendidas — como pensamentos que oferecem modelos de descrição do real, que sujeitos a correções sucessivas, e que são também receptáculos organizados para informações empíricas.

Há teorias do conhecimento com propensões para a contemplação — ou que se filiam a tradição contemplativa na história da epistemologia — e há teorias que consideram, pelo contrário, a teoria como um instrumento a ser utilizado com alguma outra finalidade, que não o próprio conhecimento em si mesmo. Proudhon filia-se a essa segunda tendência, portanto a uma tradição instrumentalista e utilitarista no que diz respeito às teorias. No entanto, seu utilitarismo e instrumentalismo teórico não é radical, e apresenta fortes traços característicos de um posicionamento de tipo mais contemplativo. A saber: considera as teorias como formulações que procuram construir-se mediante uma correspondência com a realidade, enquanto um instrumentalismo mais radical poderia considerá-las como puros instrumentos explicativos pouco importando essa correspondência, desde que oferecessem *alguma* explicação satisfatória, e um utilitarismo aliado a esse instrumentalismo faria das teorias ficções instrumentalmente úteis não necessariamente para o efetivo conhecimento, mas para alguma outra finalidade, por exemplo política, firmando-se na busca de resultados eficazes ou algum outro critério prático, e não de "verdades" aproximadas ou completas, ou mesmo de "explicações satisfatórias".

Para Proudhon, diferentemente disto, o trabalho teórico, embora tenha em última instância finalidades práticas e deva ser considerado como um instrumento em função delas, em primeira instância desempenha, por outro lado, um papel correspondencial em relação à realidade, que é mais característico da tradição contemplativa — e deve "corresponder" a ela em um sentido forte e direto: deve oferecer uma espécie particular de *descrição* ou *imagem* da realidade.

219. Essa postura intermediária de Proudhon não é incomum na história da teoria do conhecimento. Trata-se da idéia, bem simples, de que as teorias devem corresponder à realidade para que, por meio delas, se possam orientar as ações de maneira realista e

eficaz. O dado talvez mais inovador está em que as próprias ações em questão não são consideradas um elemento externo à realidade examinada: segundo Proudhon, não são por completo ações deliberadas de intervenção do agente na realidade examinada, mas em grande parte ações espontâneas e impensadas, condicionadas por forças presentes na própria realidade que examinam e na qual se realizam; ações cujo caráter de deliberação consciente, além disto, pode se apresentar em diferentes graus dependendo, justamente, da capacidade de correta teorização que as acompanhe para orientá-las. Deste modo, se trata de examinar não uma realidade externa ao agente, mas uma da qual faz parte e que atua sobre ele: o próprio agente — "usuário" da teoria — e suas interações com a realidade teoricamente examinada são também parte do objeto de exame, e a teorização figura, portanto, como instrumento não apenas de orientação, mas de *conscientização* do seu usuário quanto à sua própria condição de agente e quanto às condições da realidade em que age.

220. O que parece sustentar, para Proudhon, essa concepção do papel a ser desempenhado pelo trabalho teórico, é precisamente sua *indistinção* entre a "teoria" e qualquer pensamento corriqueiro que procure formular uma imagem da realidade em que se vive que seja útil para as ações, ou para o desenrolar da vida prática nessa realidade. Proudhon compara toda e qualquer teoria, ou pensamento que se desenvolva deste modo, com uma espécie de "mapa". Para ele, a teorização é um mapeamento da realidade, e é neste sentido que desempenha o seu papel orientador.

Esse mapeamento pode ser mais formalizado, tal como um modelo propositalmente formulado para corresponder à realidade e orientar as interações do agente com ela, ou pode ser menos formalizado, menos preciso e determinado nas suas formas características e na sua qualidade de "mapeamento", e menos claramente abstraído da realidade mapeada — menos *abstrato* na medida em que menos claramente delineado como uma região à parte no pensamento, direcionada para estes fins, e mais diluído em outras formações de pensamento de caráter não-teórico. A rigor, bem delineado ou não, pode ser até mesmo uma imagem inconsciente que se tem da realidade,

sob a forma de pressupostos embutidos na ação. Mas é sempre em alguma medida uma abstração construída a partir dessa realidade, de modo a corresponder a ela também em alguma medida.

221. O pensamento teórico, portanto, é descritivo. Procura corresponder à realidade tal como uma imagem ou descrição dela. No entanto não é uma descrição qualquer: do mesmo modo como um mapa, o pensamento teórico é *seletivo* na sua descrição, seleciona do descrito apenas alguns elementos, fazendo abstração do resto — e também por isso é abstrato, além de abstrair-se em alguma medida do caldo geral dos pensamentos, por assim dizer, como uma região dele que é dotada de finalidade específica. O pensamento teórico não descreve por completo e em todos os seus detalhes a realidade teorizada, porque a descreve a partir da consideração do que é relevante e do que não é. Pode-se dizer que é como se houvesse, por debaixo deste mapa, uma outro, um primeiro "rascunho", por assim dizer que é o mapamento de relevâncias, que irá determinar quais os traços da realidade a serem considerados no mapa final. O pensamento teórico, portanto, é em primeiro lugar um mapeamento daquilo que é relevante para a orientação da ação com relação à realidade examinada, levanta *pontos de referência* nela.

222. É importante observar que a própria comparação da teoria com um mapa já coloca o sujeito do conhecimento no interior do objeto teorizado, ou mais precisamente, como um sujeito que pretende "penetrar" nele, e que segue com o mapa nas mãos quando já está em seu interior. O processo de mapeamento exige um trabalho inicial de abstração que implica, também, uma postura de distanciamento do sujeito em relação ao mapeado, mas Proudhon tem em mente, com seu método, a teorização de *situações* que rodeiam o sujeito, e não de objetos externos a ele. O objeto a ser teorizado é sempre um *contexto* no qual deve circular o agente teorizador, e não só como teorizador, mas interagindo com os demais elementos desse contexto — porque a finalidade da teoria é precisamente a de orientar essa interação — e sendo ele próprio parte do contexto, ainda que uma parte não necessariamente mapeada , decisão que depende em cada caso do levantamento das referências relevantes.

O que se descreve, então, não é uma situação em que há de um lado o sujeito e de outro o objeto, mas uma em que, havendo sim essa distinção, o conhecimento se dá, contudo, a partir do momento em que essa distinção — ou esse distanciamento entre o sujeito e o objeto do conhecimento — se reduz pela inserção do sujeito, como um foco móvel de atenção perceptiva e de ação, no interior do próprio objeto.

Em seu interior, o sujeito toma o objeto como um campo heterogêneo, ou mais precisamente um campo composto de uma diversidade de elementos inter-articulados, percorrido por ele com suas ações e sua percepção. conforme age nesse campo, o campo pode sofrer alterações, as condições que determinam o que é relevante ou não podem se alterar, e o mapeamento pode exigir correções sucessivas — portanto novos momentos de distanciamento capaz de situar no conjunto aquilo que se observou pontualmente e de perto.

223. Apesar dessa imersão do sujeito na realidade examinada, algum grau de alienação dele em relação a essa realidade permanece como um dado incontornável, inscrito na própria necessidade de distanciamento e abstração que o processo de conhecimento exige em diversos momentos. Há sempre, por exemplo, sujeito de um lado, e de outro objeto em algum medida ainda externo a ele. Mas por “externo”, neste caso, não se deve entender propriamente que esse objeto está “de outro lado”, e sim “ao redor” do sujeito. O objeto em exame está, por assim dizer, “de outro lado”, apenas nos momentos em que se exige maior distanciamento e abstração, para operar correções no mapeamento que exijam a sua consideração como um todo.

Conforme se desenvolve o conhecimento, com a crescente coleta de informações empíricas sobre a realidade examinada, pode-se dizer que, para além do mapeamento inicial e de suas correções, o objeto de conhecimento — aquela região da realidade que está sob exame em seu conjunto — está cada vez menos distanciadamente “de outro lado” e cada vez mais proximamente “ao redor” do sujeito. Está cada vez mais “ao redor” dele, na medida em que ele aprofunda o seu exame, como que mergulhando em crescente detalhamento das características empiricamente assimiladas dessa realidade — assim como também na medida em que esse sujeito efetivamente se utiliza da teoria na orientação de suas ações.

São também essas ações, é essa interação com a realidade examinada, o que fornece e determina mais claramente as percepções do sujeito acerca dessa realidade e portanto o que colhe dela empiricamente, de modo que permanecer nela apenas e estritamente como observador quando já não se trata daqueles momentos específicos em que tal distanciamento se faz necessário, é pernicioso para a própria teorização.

224. Em outras palavras, não há, para Proudhon, uma observação distanciada e uma observação próxima dos fatos, que possam ser diferenciadas por outro lado da interação com o observado: não interagir com o observado já é também parte do que caracteriza esse "distanciamento" às vezes teoricamente necessário, além do esforço em busca de uma percepção ampla e de conjunto daquilo que se examina. O distanciamento, sem essa percepção de conjunto, é apenas um distanciamento incompleto, em geral insatisfatório para as correções freqüentemente necessárias no mapa, e possível fonte de compreensões parciais e distorcidas. Ademais, essa externalidade nunca se realiza por completo, porque o próprio sujeito e suas ações, conforme já dito, constituem parte do objeto de conhecimento.

225. Note-se que segundo Proudhon a alienação — enquanto abstração e distanciamento assumido em relação ao objeto de exame —, o tornar-se em alguma medida *alheio* ao examinado, não deixa de ser útil e mesmo importante no processo de conhecimento. Ela portanto colabora, paradoxalmente, com o processo de conscientização do agente quanto às suas próprias ações e quanto às condições de ação que enfrenta — que é característico de todo esforço teórico bem realizado.

Essa alienação é útil e mesmo necessariamente presente nos momentos de construção e correção dos mapeamentos teóricos, e os seres humanos estão sempre lidando, deliberadamente ou não, conscientemente ou não, eficaz e realisticamente ou não, com "teorias" — isto é, com "mapas" desse tipo — não apresentam jamais uma completa inserção no contexto. Importa que o pensador se aproprie desses seus "mapas" abstratos da realidade, e os faça mais deliberados, conscientes, eficazes e realistas em seus resultados, ao invés de ser dominado por eles e induzido a erros. Trata-se de

aprender a detectar, na construção desses “mapas”, aquilo que é efetivamente relevante como referência para a coleta de informações úteis e para orientação geral das ações, e inclusive especificamente para aquelas ações que se pretende empreender.

Uma vez que avalia o que é relevante para determinadas ações, pode-se dizer que o pensamento teórico, além de orientador, é avaliador. E é também um instrumento de intervenção na realidade, pois Proudhon entende que as ações a serem teoricamente orientadas são aquelas que pretendem produzir alguma alteração nos fenômenos que constituem a realidade. Mesmo a ação conservadora, aquela que pretende manter determinadas condições atualmente vigentes no contexto ou objeto examinado, é também uma ação de intervenção, uma ação alteradora, uma vez que a realidade está, para Proudhon, constantemente em fluxo, em transformação. Procurar conservá-la é também uma intervenção, é intervir no processo pelo qual a realidade se dá, alterando as condições que ela apresenta espontaneamente. A avaliação proudhoniana é a de que quase sempre é mais eficaz a intervenção que se realize integrando-se à própria dinâmica dos acontecimentos, acompanhando tanto quanto possível o sentido das transformações e o seu ritmo — e se necessário provocando, estimulando ou inibindo sua própria emergência espontânea e suas próprias alterações espontâneas de ritmo — e não aquela que procura romper com essa dinâmica e impor-lhe um outro ritmo ou um sentido que lhe é estranho e artificial.

No entanto admite que há situações em que é útil ou mesmo necessária uma ruptura, uma intervenção mais drástica. Em última instância, o que pretende é que a teoria se altere tentando acompanhar as alterações do teorizado, pois os erros emergem na margem do descompasso entre esses dois movimentos, o da teoria e o da realidade teorizada, e quanto maior essa margem, maior a chance de erro — entenda-se “erro”, aqui, sobretudo no sentido prático, ou seja, no sentido de uma orientação *ineficaz* para as ações, ou por alguma outra razão *prejudicial para o agente*. Erra-se quando se procura acelerar os processos reais de maneira forçada e artificial — em vista de uma orientação teórica mais acelerada, por assim dizer, do que eles — ou quando se procura conservar por demais em teoria o que já não pode mais ser conservado sem irrealismo, porque já está em grande mudança no nível da própria realidade.

Mas uma pequena parcela da realidade — por exemplo um grupo social, ou então um conjunto de circunstâncias — pode atuar no sentido de promover a conservação de uma imagem ilusoriamente estática do que efetivamente se processa em termos de transformações no conjunto da mesma realidade. E neste caso, quando se pretende intervir rompendo com essa imagem ilusória, pode ser necessária uma atuação mais drástica e agressiva junto a essa porção da realidade que atua conservadoramente, pode ser necessária uma ação drástica de caráter desmascarador, uma que seja suficiente para provocar um "choque" de esclarecimento entre as principais forças teóricas e atuantes envolvidas, um "choque de conscientização". A ação interventiva de impacto é então considerada legitimamente válida, por Proudhon, quando necessária para dissolver focos de conservação ilusória do real em favor da conscientização dos agentes e teorizadores envolvidos quanto ao descompasso com o ritmo de transformação que se desenrola nessa realidade em um nível mais profundo, em uma camada mais profunda dessa realidade, por assim dizer.

226. Note-se que o mesmo pode ser dito em relação a pequenas parcelas da realidade — tais como um grupo social ou um conjunto de circunstâncias — que atuam de algum modo como focos do estabelecimento de *acelerações forçadas, abruptas e artificiais* naquilo que, em um nível mais profundo da realidade, demonstra seguir seu curso espontâneo em ritmo mais lento. Segundo Proudhon, esse tipo de descompasso ilusoriamente acelerador *é também ele conservador, do mesmo modo como o anteriormente mencionado, em vista de seus resultados*. Mas além disto, é também auto-contraditório, porque seu movimento espontâneo, se considerado em si mesmo e abstratamente, seria progressista: é um movimento que se apresenta como progressista, mas resulta conservador uma vez que atua igualmente contra a progressão espontânea do real em suas transformações.

227. O que efetivamente tende a acelerar o fluxo das transformações é torná-las conscientes para os agentes envolvidos, que então tendem a encaminhá-la por um caminho mais límpido, direto e sem desvios. Mas aquilo que promove uma imagem

distorcida desse fluxo, seja por apresentá-lo mais acelerado do que é, seja por apresentá-lo mais lento ou mesmo fixo, não contribui para isso, pelo contrário, desinforma, e tende inclusive a gerar a reação contrária das forças que participam do movimento espontâneo.

O conservadorismo de um grupo social, de uma teoria ou de um conjunto de circunstâncias, segundo Proudhon, não está no ritmo que esse grupo, teoria ou conjunto de circunstâncias assume ou de algum modo promove frente ao resto da realidade, mas em fazê-lo *de fora* do ritmo de transformações do resto da realidade, *em descompasso* com ela — portanto como que de uma posição desconectada, alheia a esse fluxo de transformações. Atua de modo conservador aquela porção de realidade que, de algum modo, atua como que desconectada do fluxo espontâneo das transformações que move o conjunto mais amplo da realidade desde suas camadas mais profundas, conjunto em em cuja dinâmica espontânea essa porção como que desconectada deveria estar melhor inserida e melhor integrada.

É fator conservador, em suma, aquilo que se desprende do fluxo espontâneo das transformações para atuar sobre esse fluxo *em descompasso* com ele. Para o bom acompanhamento dos movimentos espontâneos do real, os fatores de conservação que acaso coloquem barreiras a esse acompanhamento precisam ser desmascarados, e para tanto, pode ser útil usar contra eles, por assim dizer, o seu próprio remédio, impondo-lhes uma intervenção forçada e artificial de modo a provocar um choque de conscientização entre os agentes e teorizadores envolvidos.

228. No caso particular em que o foco de conservação é um agente ou grupo de agentes políticos, Proudhon chega a declarar explicitamente o conservadorismo assumido como algo mais sincero ou mais coerente do que o esforço para impor à realidade um progresso que ainda lhe é artificial, porque esse progressivismo desconectado das condições reais de progresso ou é hipócrita ou incoerente e tolo, dependendo do grau de inconsciência com que se realiza. Isso porque tal esforço não é de fato progressista, senão num campo ilusório e superficial. Pode-se dizer que não é progressista senão em teoria. Na prática, é um esforço conservador, tipicamente dogmático.

Conscientizar-se do ritmo espontâneo das transformações, esclarecê-lo, e para bem esclarecê-lo, *acompanhá-lo*, é o único procedimento pelo qual se pode em alguma medida acelerá-lo, ou melhor, promover sua aceleração espontânea por si mesmo. A desinformação, a distorção teórica da imagem desse processo, de modo a atribuir-lhe um outro ritmo, tende a contribuir para a sua desaceleração espontânea. Todo conservadorismo é necessariamente incoerente com a realidade, e mais incoerente na medida em que seja mais profunda e radicalmente conservador. Mas o contrário também vale: toda incoerência com a realidade é conservadora — e é isto o que coloca como conservadores, aos olhos de Proudhon, os que se apóiam em teorias progressistas sem voltar os olhos para a realidade.

229. O que explica todo esse jogo de colocações de Proudhon — acerca do progressivismo ou conservadorismo na teorização — é que o processo das transformações espontâneas da realidade, ou pelo menos daquela realidade que humanamente interessa, que é a realidade fenomênica, é produzido fundamentalmente pela ação humana. Mas não a de um grupo ou indivíduo considerado isoladamente, e sim a de todos os agentes humanos envolvidos, tanto individuais quanto coletivos. E a teorização é, em última análise, um processo de autoconhecimento dos agentes envolvidos enquanto tais, isto é, enquanto agentes que mobilizam a realidade. Esse autoconhecimento dos agentes envolvidos e de suas condições de ação pode realizar-se apenas parcialmente, para alguns desses agentes, ou então mais amplamente, atingindo a todos; portanto de maneira mais integrada com a conscientização de todos os envolvidos, ou mais desconectada dela. Toda teorização é processo de autoconhecimento do agente e de suas condições de ação porque o objeto teorizado não figura como um objeto em si mesmo, mas como um objeto que só existe com tais e tais características em função do sujeito que com ele interage, como fenômeno para esse sujeito, de modo que conhecer o objeto é, necessariamente, conhecer *a interação entre o sujeito e o objeto de conhecimento*, e segundo a linha de pensamento de Proudhon, não há outra possibilidade fora disto. Fora disto, não há conhecimento.

230. Ao esclarecer o objeto mapeando-o teoricamente, o teorizador o mapeia *enquanto objeto fenomênico*, tal como se dá para o sujeito. E enquanto objeto fenomênico para o sujeito que o teoriza para orientar a própria ação quanto a ele, ele está em transformação precisamente porque porque tal sujeito é *agente* em relação a ele. E indiretamente agente mesmo quando se pretende mero observador externo, contemplativo, porque em sua inação o objeto não há de comportar-se exatamente como se comportaria em sua ação — embora por outro lado essas considerações dependam também da consideração da relevância dessas alterações de comportamento para os fins da observação. O que se esclarece em uma teoria é sempre *o processo de interação entre o próprio teorizador e a realidade teorizada, seja ela qual for.* Esse processo, considerado em sua dinâmica, não é outro senão o próprio processo de teorização, o próprio processo de construção da teoria. Toda e qualquer teoria, por isso, é necessariamente, em alguma medida, auto-referente, ou metalingüística, e não há como escapar a isto sem perder de vista o próprio sentido de qualquer atividade cognitiva. Como o que está em exame é sempre a relação entre o próprio examinador e o o examinado, pode-se no máximo — se assim se pretender — dar relevância mínima a esse pólo que é o do sujeito teorizador, para ressaltar o teorizado. Mas esse pólo não pode ser descartado — se de fato for o caso de fazê-lo — sem passar antes pela avaliação do que é ou não relevante, avaliação que, conforme já esclarecido, constitui o movimento inicial de todo e qualquer mapeamento teórico.

231. No entanto o maior problema de Proudhon, especialmente com relação à produção filosófica de sua época, é que ela tende a se realizar inconscientemente sob uma superestimulação, na relação cognitiva, do pólo subjetivo e teorizador, e subestimando enormemente o pólo objetivo. O que emerge na época como reação a isto, por outro lado — o positivismo comteano — tende extremadamente para a direção oposta, e em ambos os caso, se perde de vista a relação cognitiva como um processo em sua totalidade. Daí seu esforço no sentido de uma formulação *perspectivista* — o que a princípio tenderia em favor do pólo subjetivo — mas inusitadamente, visando um perspectivismo mais *objetivo.*

232. Proudhon aponta a finalidade do conhecimento claramente com a seguinte formulação: “a idéia, com suas categorias, nasce da ação e deve retornar para a ação, sob pena de desempoderamento do agente”[126]. A “idéia”, segundo o modo pelo qual Proudhon se utiliza desse termo, é a unidade componente básica da teoria. Teorias são feitas de idéias. A déia é uma formulação descritiva, uma formulação que procura descrever ou oferecer uma imagem de algo. É uma representação, uma re-apresentação do ideado. Proudhon pretende que ela seja tão transparente quanto possível, tão pouco opaca quanto possível. Deve referir-se tanto quanto possível ao àquilo que representa. No entanto, ela irá sempre se referir também necessariamente, ainda que se ignore isso, ao seu *processo de produção* enquanto idéia. O mesmo vale para a teoria, que é também uma descrição ou imagem do teorizado, formada por idéias que representam — descrevem — partes dele.

233. É importante notar que a teoria é necessariamente auto-referente — e deve reconhecer-se como tal — não porque faça referência a si mesma como alguma espécie de terceiro pólo em relação com o sujeito teorizador de um lado e com o objeto teorizado de outro, mas porque faz referência necessariamente *ao seu próprio processo de produção,* pois ela é diretamente parte da própria interação entre o sujeito e o seu objeto de conhecimento, é o próprio pensamento do sujeito envolvido nessa interação. Em outras palavras, essa auto-referência que está necessariamente inscrita no trabalho teórico, se dá sob a forma do que se poderia chamar de um *work-in-process*: é a explicitação do próprio processo de teorização passo a passo conforme ele se dá, explicitação expressa na própria teoria que dele vai resultando. O trabalho teórico deve *esclarecer os seus passos conforme se processa*, e isto deve transparecer na teoria, tal como se constrói e se expõe. Sem isto, o trabalho teórico se aliena (em sentido prejudicial para a teoria) de algo que ele necessariamente carrega em si, perdendo seu poder de bem orientar a ação, pois apresentará uma realidade falseada, uma realidade que não

---

126 Cf. PROUDHON, Pierre-Joseph. **De la justice dans la révolution et dans l’Église.** France: Fayard, 1990 Tomo 3, p. 1038.

demonstra estar configurada — mas está — em função dos filtros específicos pelos quais o teorizador a capta. E por realidade falseada, entenda-se uma imagem distorcida das reais *condições de ação*.

234. A referência da teoria ao seu próprio processo de construção conforme se constrói, no entanto, põe em jogo, junto ao pólo objetivo da relação cognitiva, um pólo subjetivo — o próprio teorizador. Se o teorizador passar a ser outro, e se características relevantes no conjunto da relação cognitiva se alterarem na troca do primeiro teorizador por esse outro embora o objeto considerado em si mesmo se mantenha, a relação como um todo tenderá a reconfigurar-se, e o próprio objeto a figurar de outro modo. Daí a necessidade da comparação entre diferentes perspectivas. O exame das questões político-econômicas por um teorizador oriundo das classes proletárias, por exemplo — caso do próprio Proudhon — somente por alienação em relação a si mesmo ofereceria resultados em toda a extensão idênticos aos de um teorizador oriundo da aristocracia. e a imagem oferecida por uma tal alienação não seria mais objetiva, pelo contrário: seria uma distorção dos fatos, cabendo examinar qual o exato sentido dessa distorção em termos de orientações resultantes para os envolvidos. O papel teoricamente útil que a alienação pode exercer, se apropriada pelo teorizador sob a forma de distanciamento para obtenção de uma perspectiva mais ampla, não é de modo algum o de obter alguma forma de consenso que pudesse fundar algum sentido de objetividade comum a diferentes teorizadores.

Se a idéia não retorna à ação, se ela não é, por um lado, detectada de maneira auto-referente em seu processo ativo de construção — ou seja, se não é captada enquanto *ação de representar algo* — e por outro lado se ela não serve depois como instrumento para orientação da ação, se ela não retorna à ação nesses dois níveis, como resultado ela participa do *desempoderamento* do seu usuário. O agente neste caso, alienado da realidade sobre a qual irá atuar, perde seu poder de ação sobre essa realidade. Se o mapa não é bom, ele não se orienta bem, porque se orienta com base em más referências, ou em referências que não lhe servem, que não são relevantes e úteis para a especificidade de sua ação. E naturalmente, se ele não toma conhecimento de seu próprio caminhar conforme constrói sua teoria, se não realiza essa auto-referência — no estilo de um *work-*

in-process — se desempodera *enquanto construtor de teoria*. Sua ação de construção teórica se desempodera. Alienando-se de seu próprio trabalho de teorização, ele perde de vista o funcionamento desse processo de teorização, deixa de acompanhar o ritmo dessa realidade particular que é o seu próprio processo de teorização.

Lembre-se, aqui, que para Proudhon, o processo de teorização não é necessariamente deliberado, e nunca será *por completo* um processo deliberado. Terá sempre uma sombra de movimento espontâneo que precisa ser detectada constantemente e levada em consideração. E inclusive, detectada a todo momento, porque ela se altera com o tempo, o processo se altera conforme segue o seu curso. se o teorizador se desempodera com relação a essa realidade que é o seu próprio processo de teorzação, o seu próprio trabalho de construção de teorias, a sua construção teórica enfraquece, perdendo por sua vez o poder de bem-orientá-lo naquela realidade sobre a qual ele pretende mais adiante atuar. O desempoderamento, portanto, conforme se acaba de demonstrar, se dá tanto no momento em que a teoria não orienta para a ação quanto no momento em que ela perde de vista o seu próprio caráter de procução teórica em processo de construção — o que significa dizer, também, que não há, para Proudhon, algo como uma teoria "pronta", uma teoria "acabada", mas apenas esse processo incessante de construção teórica.

235. Falta então examinar melhor a questão do mapeamento de relevâncias que esboça inicialmente o que virá a ser o mapeamento teórico: será que Proudhon deixa essas relevâncias completamente livres e variáveis de acordo com a ação proposta pelo agente, seja ele qual for? Ou será que considera, em algum nível, a presença de algum critério maior de determinação de que tipo de coisa é relevante ou não para todo e qualquer mapeamento teórico?

236. Considerando a concepção de teoria presente no pensamento proudhoniano, como se caracteriza, então, a partir dessa concepção, a própria teoria serial de Proudhon?

A teoria serial é também, como qualquer outra, o "mapeamento" de uma realidade com a finalidade de orientar a ação em relação a ela. E se apóia para isso em uma seleção de referências relevantes nessa realidade. E a qual realidade, a que objeto de conhecimento ela pretende se aplicar?

Pretende aplicar-se a todo e qualquer objeto, de toda e qualquer ciência, atuando como uma espécie de método universal para as ciências, na verdade uma espécie de meta-método, compatível com a aplicação de métodos particulares específicos a cada ciência e capaz inclusive de orientar melhor esses métodos. O mapeamento que ela propicia supõe como referência, para isso, elementos que podem ser abstraídos de qualquer objeto de conhecimento *enquanto tal*, isto é, *enquanto objeto de conhecimento*. Isso é possível? Há algo igualmente presente no que quer que se coloque como objeto de conhecimento e que sirva, por sua vez, como objeto para uma única e coerente formulação teórica metodológica?

327. Segundo o que foi esclarecido até aqui acerca da concepção proudhoniana do processo de conhecimento, e dessa parte fundamental nesse processo que é o trabalho de teorização, sim. Retomando o conjunto dos esclarecimentos em resumo: o objeto de conhecimento, para Proudhon, não exclui por completo o sujeito, mas se apresenta como um contexto do qual ele participa e com o qual interage como se circulasse por esse contexto, adotando posições variáveis e gerando também alterações nesse contexto, por meio de sua ação nele. Para agir, o sujeito — conscientemente ou não — orienta suas ações segundo a imagem — teoria — que tem do objeto enquanto conjunto de condições em que se dá sua ação. Essa teoria, melhor construída se o teorizador assume inicialmente uma posição distanciada que lhe permita captar a realidade teorizada como um todo, levanta certas referências na realidade à maneira de um mapa, e a percepção do agente vai depois preenchendo, por assim dizer, os vazios entre essas referências com as informações que vai colhendo em sua interação com a realidade, quando já está imerso nela, ordenando-as em seu pensamento segundo essas referências teoricamente selecionadas de antemão. Essas informações são produto de sua experiência na interação com o objeto. A interação é necessária não apenas para "rechear" a teoria com tais informações, mas também para corrigir a teoria pela qual se orienta as ações e se organiza as informações geradas nessas ações, quando algo nela não condiz ou deixa de condizer com a realidade — correção sempre necessária, uma vez que a realidade se altera sempre. Da parte do agente e teorizador envolvido, tudo isso ocorre corriqueiramente, seja com maior controle deliberado de sua parte, ou de modo mais

inconsciente. Tende a ocorrer melhor para ele por essa última via. Em outras palavras, ele pode apropriar-se do processo em seu favor ou ser dominado e conduzido às cegas por ele.

238. Esse sujeito teorizador é fundamentalmente, então, um agente em interação com o contexto, de modo que pode ser dito um elemento *variável* do contexto, na medida em que suas variações de posição nesse contexto, alterando as regiões do contexto sobre as quais atua mais diretamente e portanto alterando suas condições de ação nesse contexto como um todo, o alteram também *enquanto agente.* O sujeito e o objeto — que lhe é contextual, circundante — se alteram mutuamente, de modo que o objeto só é assim como é em função dessas interações que se estabelecem entre ele e o sujeito que o conhece. E finalmente, em decorrência de toda essa caracterização do processo de conhecimento, a realidade a ser conhecida só pode ser considerada de fato como objeto de conhecimento na medida em que se incluem, como parte desse objeto, suas próprias interações mutuamente transformadoras com o agente-teorizador que circula por ela.

A proposta da teoria serial proudhoniana é, então, a de mapear *o próprio processo de conhecimento enquanto tal*, e para isso, destaca como relevantes certos elementos cuja presença Proudhon julga poder detectar em todo e qualquer processo de conhecimento. Trata-se portanto de uma teoria do conhecimento, pois procura descrever como ele se desenvolve. Essa teoria do conhecimento tem um caráter normativo, e não puramente descritivo, na medida em que se coloca como instrumento para a potencialização do conhecimento. determina normas ou critérios pelos quais se pode potencializar o conhecimento. Mas não são critérios rígidos que demarquem com precisão o que se qualifica e o que se desqualifica como conhecimento legítimo. Os critérios propostos por Proudhon em sua teoria serial — conforme se verá — estabelecem um procedimento de avaliação de *graus* de qualificação dos conhecimentos. Pode-se detectar, através desse procedimento metodológico, conhecimentos ilegítimos, falsos, ilusórios, mas também se pode detectar o valor de cada conhecimento, situando os conhecimentos numa escala que vai dos ilegítimos até um horizonte infinito de conhecimentos progressivamente melhores e mais legítimos. A linha final — imaginária — desse horizonte está no princípio de movimento, e no ideal de se captar por completo e acompanhar integralmente esse

movimento espontâneo das transformações do real, sem deixar nenhuma parcela da representação desse movimento estática ou descompassada em relação a ele — descompasso resulta na mesma estaticidade inclusive quando parece uma aceleração em relação ao movimento.

239. A teoria serial se torna aplicável ao objeto de qualquer ciência porque Proudhon subentende que, no exame do seu objeto, ao buscar o *movimento,* qualquer ciência *deve acabar por incluir também, auto-referencialmente, o exame do próprio processo de conhecimento que empreende*. Isto significa que uma ciência, segundo Proudhon, deve *delimitar o seu próprio objeto conforme o vai examinando*, e não apenas tomar essa delimitação como predeterminada já de saída — pois neste segundo caso, estará realizando apenas a coleta das informações sobre esse objeto, que depende dessa delimitação previamente mapeada para orientar-se e também para organizar depois o material informativo coletado.

Mas se o objeto da Teoria Serial é, por um lado, *o modo como se processam os conhecimentos*, por outro lado ela adota também como objeto, explicitado aliás já no título do livro em que a formula, a "c*riação da ordem*". Proudhon, propondo a "ordem" como algo que está em processo de criação, determina com esse título, como objeto de sua teoria serial, não apenas a ordem no seu sentido estático, mas uma ordem realizada — e em processo de realização — mediante ações. Portanto uma ordem dinâmica, cujo dinamismo se encaminha para a sua realização cada vez mais completa. O objeto da teoria serial, em vista disto, parece ser o conjunto dos processos de realização cada bvez mais completa da ordem, ou em outras palavras, os processos de ordenação. De que modo a teoria serial articula esses seus dois objetos — o processo de conhecimento e o processo de realização da ordem?

240. Para melhor compreender o raciocínio de Proudhon nessa articulação, o melhor é pensar esses dois objetos da teoria serial dispostos, um em relação ao outro, da seguinte maneira: o *processo de conhecimento* é um caso específico do próprio *processo de realização da ordem* — e este último é, portanto, o objeto de exame mais geral e mais amplo da teoria serial, no interior do qual Proudhon trata de focalizar com especial atenção esse caso específico de realização da ordem, que é o processo de conhecimento.

Compreender essa articulação entre os dois processos focalizados na teoria serial, o mais amplo e o seu caso específico, é importante porque opera uma torção no sentido de todo o conjunto da teoria do conhecimento de Proudhon, revelando nela uma proximidade maior com o empenho de outros filósofos ditos "dialéticos" no sentido de fazer da dialética, simultaneamente, um método de pesquisa e a expressão de um processo real. A ordem se realiza na própria constituição dos fenômenos, e portanto da realidade. Os fenômenos se apresentam dotados de alguma ordem, pois cada fenômeno se manifesta enquanto tal na medida mesmo em que se *estrutura,* em que se *ordena* à sua maneira, em sua interação com a percepção humana. Sua estruturação, no entanto, não é nunca algo pleno e acabado: os fenômenos se dão em contínuo processo de estruturação. E entre todas essas ordens ou estruturas fenomênicas em processo de realização que compõem a realidade, há uma especialmente focalizada por Proudhon, que é a *ordenação* ou estruturação que se realiza no processo cognitivo, nesse fenômeno específico ao qual se chama de "conhecimento". Proudhon o focaliza com especial atenção porque o trabalho cognitivo humano está direta ou indiretamente presente na própria produção de qualquer outra ordenação que se realiza, uma vez que é sempre do campo fenomênico que se está falando, portanto de realidade *humanamente percebida* — ou mais precisamente, é sempre da *interação humana com a realidade* que se trata, e não de uma realidade alheia a essa interação. O caráter *normativo* da teoria serial diz respeito a isto, pois pretende a potencialização desse conhecimento, promovendo uma mais completa apropriação das ordenações fenomênicas pelos homens. Mas a ordenação que constitui os fenômenos pode realizar-se *inconscientemente*, o que equivale a realizar-se, para todos os efeitos, como se não formasse fenômenos, e sim de objetos independentes, alheios às interações com agentes humanos — que são agentes sempre teoricamente orientados.

241. Ao colocar no título de sua obra epistemológica e metodológica de 1843, como objeto de sua teoria serial, não propriamente o processo de conhecimento, mas o processo da realização da ordem em geral, Proudhon está estendendo o campo de atuação de sua teoria para a observação da ordem mesmo ali onde ela se realiza sem o claro e completo caráter de *conhecimento*, ali onde o processo cognitivo só se dá sob a forma daquela estruturação inconsciente dos fenômenos que os torna fenômenos, mas que

parece inscrita neles como se fossem objetos independentes da percepção subjetiva. Com isto, sua teoria serial deixa de ser apenas uma teoria sobre o modo como se processam os conhecimentos, e passa a ser, em um sentido mais abrangente, também uma teoria acerca do modo como se ordenam as coisas em geral, na constituição da própria realidade. Teoria que, neste sentido, fornece de um golpe só toda uma concepção do mundo fenomênico que serve de base, ao mesmo tempo, para a compreensão do processo de conhecimento.

A compreensão do modo como se ordena a realidade — em função de sua constituição fenomênica — oferece, segundo Proudhon, uma base para a compreensão do modo como se ordenam os processos de conhecimento, e tal compreensão, por sua vez, figura como fator importante para se potencializar essa mesma ordenação, o que coloca em cena, por fim, o caráter normativo dessa teoria, pois ela propõe como norma que, para a melhor realização da ordem em qualquer nível, seja colocada em ação também uma compreensão melhor do modo como esse processo de ordenação se desenrola, desde o seu nível mais deliberado até o mais espontâneo, ampliando com tal compreensão esse poder de deliberação envolvido. Sem essa compreensão, o trabalho de ordenação se despotencializa, e a ordem resultante tende a ser menos satisfatória — no limite, passa a figurar como *desordem*.

242. Para além desse traço normativo, apegada ao exame do enlace fenomênico entre o sujeito e seu objeto de conhecimento, a teoria serial esboça, em certa medida, um avanço rumo ao que se poderia considerar como uma *psicologia do conhecimento*, quando se trata do conhecimento realizando-se para indivíduos; e rumo a uma *psicologia social do conhecimento*, quando se trata do conhecimento realizando-se em uma coletividade. O apego ao exame do próprio processo pelo qual, no decorrer do tempo, o conhecimento vai se realizando, acaba por dar a esse último rumo — o que sugere algo como uma psicologia social do conhecimento — o perfil do que se poderia caracterizar como uma *história da cultura cognitiva humana*, pois Proudhon examina o modo como vai se desenvolvendo a psicologia das sociedades em relação ao conhecimento ao longo de uma sucessão de diferentes fases históricas. Sucessão que começa por uma fase mais primitiva, em que a capacidade de cognição humana se mostra pouco desenvolvida, e a

humanidade vivencia uma realidade que lhe parece bem menos estruturada e ordenada, avançando depois para fases em que a cognição é mais desenvolvida, e a realidade parece crescentemente mais ordenada.

243. A linha crescente de desenvolvimento da ordem que se apresenta nessa sucessão sugere uma proximidade de Proudhon em relação ao sentido de *progresso* presente na filosofia positivista de Augusto Comte. O título *Da criação da ordem na humanidade,* de fato, procura exprimir, com a palavra "criação", o processo incessante de crescente realização da ordem. Poderia-se quase dizer *o progresso da ordenação* no mundo. Mas arriscar essa sua aproximação com Comte decerto é algo com que o próprio Proudhon não concordaria. Para ele, diferentemente de Comte, "progresso" significa apenas um processo de transformação, uma progressão de momentos sucessivos em que algo se manifesta de maneira sempre modificada, e se há nessa progressão alguma "melhoria", "aperfeiçoamento" ou "desenvolvimento mais completo" de algo, é apenas na medida em que, para alguém, essas modificações sucessivas sejam avaliáveis como melhorias, aperfeiçoamentos ou desenvolvimentos — o que não significa necessariamente que também o serão para outro avaliador. Seu caráter de "progresso" em sentido positivista, como avanço para algo melhor ou mais completo, depende do ângulo pelo qual a progressão é avaliada.

Talvez por isso Proudhon não tenha adotado em seu livro um título como *O progresso da ordem* — que traduziria com maior clareza aquilo que pretende. A "criação" da ordem a que Proudhon se refere no título que escolheu, é um processo contínuo ao longo da história, e não um momento específico em que se daria a gênese de toda ordem, como essa palavra pode sugerir. Talvez um título mais preciso tivesse sido *O processo criação da ordem.* Ou ainda *O processo de ordenação* — em que o termo "ordenação" exprimiria essa noção de uma ordem crescentemente realizada sem que o autor pusesse em jogo sua noção de "progresso" arriscando contaminá-la com a de Comte.

Sua noção não-comteana de *progresso* será explicitada só mais adiante, em um livro de 1852 — *Filosofia do progresso* — mas é bem possível que a tivesse em mente, de modo ainda embrionário, já quando escrevia *Da criação da ordem na humanidade*, em

1843, e evitasse usá-la preparando terreno para diferenciar-se mais claramente de Comte quanto a essa noção no futuro, pois é precisamente o que está já fazendo neste livro de 1843 quanto a esta outra noção comteana fundamental: a noção de ordem. O livro inteiro pode ser considerado, de certo modo, uma redefinição não-comteana, e não positivista, da noção de *ordem*. Mas em relação à noção de *progresso,* pode-se dizer que neste momento — em 1843 —, ele ainda não parece ter encontrado o caminho para essa diferenciação, e embora sua concepção de ordenação espontânea a ser cultivada e potencializada seja inovadora, sua idéia de que a ordem vai se realizando cada vez mais ainda se mostra contaminada em alguma medida pelo sentido comteano de progresso. Por outro lado, essa noção não é a que se adequaria melhor à concepção extremamente maleável e dinâmica da realidade que Proudhon desenvolve neste livro, e parece em certa medida um contraponto menos maleável a ela, e talvez a consciência disto o tenha levado a não focalizar ainda muito explicitamente a noção de *progresso.* Deixará isso para o livro *Filosofia do progresso* (1852), em que esse conceito é elaborado de modo mais bem-afinado com o sentido geral daquilo que havia exposto em *Da criação da ordem* (1843).

244. Perceba-se então que a teoria teoria serial de Proudhon não satisfaz e não pretende satisfazer a todo e qualquer usuário que dela se aproprie. Propondo-se a acompanhar os processos espontâneos de ordenação esclarecendo-os, e ao esclarecê-los, colocar normativamente, como orientação para a ação, o acompanhamento do próprio ritmo detectado nesses processos espontâneos de transformação, Proudhon adota uma postura francamente assumida como *progressivista*, em que assume a defesa do *movimento* das transformações contra o conservadorismo — ou “absolutismo”, ou ainda o “partido da Igreja”, ou “a reação”, conforme os termos que o próprio Proudhon prefere utilizar, mas de que se utiliza com alguma variação. E deixa bem claras suas *incompatibilizações*. Incompatibiliza-se com tanto com o “absolutismo” quanto com posicionamentos intermediários entre ele e o progressivismo. Mas denuncia dois tipos diferentes de posicionamentos intermediários: aquele característico de Victor Cousin e dos ecléticos em geral, que ficam a meio-termo entre o progresso e a conservação, e aquele já mencionado nesta pesquisa, típico dos socialistas autoritários, que pretendem

impor à sociedade um progresso artificial, de superfície, e sendo por isso mesmo contraditórios, só obtêm o reforço do conservadorismo. O momento mais claro de sua tomada de posição se encontra em suas *Confissões de um revolucionário*[127], de 1849.

Em sua defesa do progressivismo, Proudhon não apenas combate esses três posicionamentos que dificultam o movimento — o "absolutista", o meio-termo eclético, e o contraditório que pretende extremo progressista e na prática e remete ao outro extremo — mas também se opõe ao isolamento do progressivismo em um círculo restrito, de acesso franqueado apenas a uma elite. Se o que Proudhon tem em vista é a conscientização dos agentes envolvidos para que eles tornem o processo da transformação da realidade em que vivem, mais "oxigenado" por assim dizer — mais ágil e eficaz — isso só pode atingir os processos que estão ao alcance dos assim conscientizados.

Se apenas uma pequena elite possui essa visão progressivista das coisas, o processo de oxigenação do conjunto é restrito, e ele permanece, em sua maior parte como que entorpecido pelo conservadorismo. Aquilo que estiver ao alcance da ação dessa elite, terá suas transformações conduzidas por uma visão mais clara do compasso em que as coisas efetivamente se transformam. Mas aquilo que está no campo de ação de todo o resto da população não estará assim tão bem orientado, ede modo que tal elite estaria lutando em vão por transformações que não tem forças para realizar, e sob a constante tentação de obter forças para impor artificialmente as transformações que ela percebe necessárias. Essa mesma imposição, no entanto, por si só desvirtuaria o sentido de tais transformações, ao desviá-las para uma situação de descompasso com o movimento espontâneo das transformações. Tais transformações só poderiam ser empreendidas de modo efetivo e eficaz, se empreendidas massivamente, por um grande contingente de agentes contaminados pela consciência de sua necessidade.

Essa é uma das razões pelas quais Proudhon tende a apostar no poder transformador fundamental da educação e de outros meios de produção e circulação da informação — e é também a razão de concentrar algumas de suas críticas mais duras nas

127Cf. Proudhon utiliza a metáfora de um planeta para descrever as relações entre os posicionamentos possíveis, situando-se claramente entre eles.

condições tradicionais do ensino e nas posições oficiais do governo francês em sua época com relação a isso — o ensino tradicional, e sobretudo o de filosofia realizado nos meios acadêmicos, era, segundo ele um dos mais graves focos de cultivo da mentalidade absolutista e des-mobilizadora na sociedade francesa do século XIX. Para Proudhon não basta, portanto, que os pensamentos estejam teoricamente bem-orientados: é preciso que essa boa orientação encontre circulação e cultivo por toda a sociedade, e que os meios de produção e circulação do conhecimento estejam, então, configurados de modo a promover as melhores condições para isto, e não de modo a dificultá-las. O próprio ritmo de circulação dos pensamentos na sociedade faz parte do ritmo das transformações. O pensamento bem-orientado que encontra livre curso para circular mais ampla e mais rapidamente, sem que se force necessariamente sua circulação de modo artificial, tende a promover um acompanhamento mais mais ajustado, e logo mais amplo e mais ágil, do ritmo das demais transformações por parte da sociedade, o que tende a tornar essas transformações mais ágeis também.

245. Começa a tornar-se claro, então, a quem a teoria serial se dirige, quem são os usuários preferenciais da teoria serial — o seu "público-alvo" por assim dizer. Não se trata, evidentemente, de uma elite. A teria é construída por Proudhon para servir àqueles que pretendem, de fato, agilizar as transformações, e se incompatibiliza com aqueles que pretendem barrá-las ou resistir a elas, ou que acabam conduzindo a tais imedimentos por um empenho artificial e forçado em favor delas. Quem, na sociedade, pretende promover o acompanhamento das transformações espontâneas de modo a acelerá-las, e quem pretende evitá-las? a resposta de Proudhon, bem clara e bem simples, está presente nas *Confissões de um revolucionário* (1848), mas já pode ser entrevista desde suas primeiras obras: pretendem a conservação do presente estado de coisas aqueles que são beneficiados por ele; e pretendem alterar esse estado buscando a aceleração das transformações espontâneas, aqueles que não são beneficiados por ele — a imensa maioria da população, constituída principalmente pelos trabalhadores. A teoria serial de Proudhon, então, não só orienta os seus usuários para agirem com maior eficácia de acordo com seus próprios propósitos, mas privilegia também uma determinada categoria

de propósitos, incompatibilizado-se com propósitos contrários a essa categoria. Privilegia os propósitos *mobilistas*, situando os setores sociais que tendem para essa categoria de propósitos: aqueles setores que tem sido sempre historicamente desfavorecidos.

246. Mas essa valorização do *mobilismo* por Proudhon carrega algo mais do que um posicionamento político de defesa dos mais desfavorecidos — embora esse viés político seja também nítido. compreendendo bem o que Proudhon entende por *movimento* no livro *Filosofia do progresso ,* de 1852, e o que o leva a colocar esse princípio de movimento — especialmente o argumento pelo qual justifica a colocação desse princípio — torna-se clara a presença, além disto, de um traço ético no pensamento proudhoniano. O argumento, basicamente, é o de que o princípio de movimento *propicia uma visão mais maleável do mundo fenomênico*, e por isso mesmo mais aberta à experimentação no campo prático, sem bloquear de saída e dogmaticamente, a cada nova situação, caminhos e alternativas ainda não tentados mas que se mostrem plausíveis para uma possível solução inovadora dos problemas, em vista do que a razão e a experiência histórica indicam. É nítida a preocupação de Proudhon com a maleabilidade, e com a liberação de alternativas bloqueadas pelo preconceito — nesta como em diversas outras passagens fundamentais na estrutura de seu pensamento, há sempre algo como uma valorização da *liberdade* por detrás de suas formulações, embora ele tenda a evitar o delineamento claro desse conceito, e pareça preferir mantê-lo como um sentido geral e indeterminado presente por detrás de suas formulações. Em *Confissões de um revolucionário* chega a formular, em certa passagem, o conceito de *liberdade composta* em oposição ao que chama de *liberdade simples* — e em sua crítica à *liberdade simples* transparece a razão de não adotar clara e decisivamente a noção de liberdade como um conceito chave em sua filosofia: teme que a liberdade, habitualmente compreendida, em seu sentido mais completo, como uma unidade de ação livre de quaisquer impedimentos ou condições, se confunda então com a própria noção de "absoluto", atuando, enquanto valor, como foco de promoção do absolutismo. em oposição a isto, propõe o conceito de uma *liberdade composta*, que seria, pelo contrário, o próprio resultado da multiplicação de forças opostas e equilibradas umas às outras — de modo que uma não pudesse mais impor-se sobre a outra com força superior.

247. Se o propósito da teoria serial de Proudhon, em 1843, é o de potencializar o processo de realização da ordem, é de ordem de caráter libertário que se trata, concebida como emergência espontânea de um processo de equilibrações que sugere uma imagem similar à da "liberdade composta" formulada mais adiante por ele no livro de 1849. Essa imagem do *equilíbrio sistêmico* ecoa sob diferentes formas por toda a sua obra. Mas a sua própria noção inicial, ainda vigente em 1843, de que a realidade como um todo — não apenas tal como se apresenta atualmente, mas considerada em toda a sua história desde o início até o hipotético fim — teria o caráter de um equilíbrio sistêmico a ser atingido, parece encontrar resistência, afinal, nessa vaga e indefinida noção ética de "liberdade". A princípio (em 1843) a realização da ordem final, em seu sentido mais pleno, não se daria nunca, tratava-se de algo colocado por Proudhon num horizonte inatingível, ou melhor, algo que só poderia ser realizado, em hipótese, pelo último homem no último instante — pois ele teria de dar conta de todo o conjunto das alterações da totalidade até a última, que até este momento ainda não teria ocorrido. Mas o mais importante para Proudhon, já nessa fase de seu pensamento, é que há, ao longo desse processo, a construção de ordens parciais — e é a essas construções parciais da ordem que toda a sua teoria serial se refere, visando potencializá-las. O sentido de uma ordem total da realidade cumpre para ele, já em 1843, apenas um papel instrumental, de assegurar o caráter inesgotável do movimento de construção da ordem ao mesmo tempo orientando esse movimento em um sentido preciso.

Mesmo assim, mais adiante, quando formula melhor seu princípio de movimento, em *Filosofia do progresso* (1852), Proudhon já encontra um meio de abandonar essa concepção de uma ordem inatingível da totalidade do real — no mesmo movimento aliás em que se distancia mais firmemente do sentido comteano de *progresso*. O princípio de *movimento* — humanamente captado como *progresso,* ou *progressão sucessiva* — passa a cumprir o mesmo papel instrumental sem precisar da referência a um "alvo" final, portanto sem qualquer necessário sentido de "melhoria", "aperfeiçoamento" ou "desenvolvimento" em direção a um alvo ou objetivo. A partir dessa formulação de 1852, para Proudhon, trata-se não mais de alcançar a plenitude da ordem em um horizonte ideal no futuro, mas de alcançar a — igualmente ideal e inatingível — plena correspondência,

sem descompassos, com o ritmo de um *movimento* já atualmente presente por sob os fenômenos, que não tem um sentido único e predeterminado para o conjunto da realidade (não tem um "alvo" invariável), e em relação ao qual a proximidade que se consegue atingir, além disso, pode perder-se mais facilmente, carecendo de constante *manutenção.* Com este princípio, o conjunto dos demais elementos do método proudhoniano apresentados em 1843 atinge sua melhor forma, potencializando a visão plástica e maleável da realidade e de seus desenvolvimentos históricos que é marca característica de Proudhon.

248. O *princípio de movimento* de 1852, além disto, conduz Proudhon com maior desenvoltura para longe daquilo que ele mesmo criticava, no livro de 1843, como sendo uma concepção "providencial" da historia: Proudhon enquandrava sob esta crítica, igualando às concepções dos historiadores religiosos e que defendiam a presença constante de uma "providência divina" no curso da história, todo e qualquer determinismo histórico, de modo a incluir formulações como as que viriam a ser as de Marx, por exemplo. Mas sua própria concepção de uma ordem total da realidade — ecoando algo de Hegel — como horizonte inatingível para o qual toda e qualquer ordenação parcial apontaria, acabava por sugerir ainda o caminho para novas formulações determinísticas da história. Com o *princípio de movimento* o sentido de um "alvo" final da história se desfaz, e ele já não corre mais esse risco, afastando-se decididamente de qualquer possível determinismo histórico.

Com a dissolução, no pensamento de Proudhon, daquele sentido de uma ordem única e crescentemente manifesta da totalidade do real, ele mantém, entretanto, a concepção original de uma pluralidade de ordens parciais e locais que vão se realizando e se desfazendo no decorrer da história. No livro *Da criação da ordem na humanidade,* o desmantelamento desses focos de ordenação se dá ainda em função de uma ordem superior, a da totalidade do real, de modo que o movimento em direção a ela desmantelaria, no seu desenrolar, as ordens locais não ajustadas a ela, e que por isso perdurariam apenas por um certo período de tempo. Com a formulação posterior, atingida com o *princípio de movimento,* o próprio descompasso dos focos de ordem com o

movimento passa a bastar como explicação das ordens que se desmantelam, e se exprime melhor a noção, bem ao gosto proudhoniano, de que toda ordem é tragicamente fugaz e precária.

A) TEORIZAÇÃO COMO MAPEAMENTO

249. O trabalho teórico na construção do conhecimento é, segundo Proudhon, análogo ao trabalho de um cartógrafo, ou de um geógrafo, ao desenhar o mapa de uma região com as referências necessárias para o exame daquilo que se pretende examina no território mapeado. O que um mapa faz? Representa o caminho de maneira mais abstrata, ignorando grande parte dos elementos característicos presentes na região mapeada para destacar apenas aqueles que devem servir como referência para o objetivo de percorrer o caminho. Pode-se dizer que, segundo Proudhon, esse procedimento se realiza sempre, espontânea e inconscientemente, pela ação de quem se envolve em um processo de conhecimento, mas talvez por isso mesmo costuma se manter no nível inconsciente, e nem sempre é realizado com o devido cuidado e atenção.

A Teoria Serial de Proudhon não pretende ser propriamente um “mapa” específico para o processo de conhecimento de algo em particular, mas sim, talvez mais pretensiosamente, uma espécie de “meta-mapa”, que procura não apenas esclarecer esse processo espontâneo de “mapear” seja lá o que for, mas também orientar nossa atenção com referências que nos ajudem a construir mais deliberadamente nossos próprios “mapas” conforme caminhamos.

a) Há pensamento teórico mais formalizado como tal ou menos

250. O que é significa “teoria” para Proudhon? Como Proudhon caracteriza o pensamento teórico?

Quando se vasculha o conjunto da produção intelectual de Proudhon, encontra-se em suas obras, espalhado por elas sob a forma de conteúdos esparços mas tratados por ele com bastante assiduidade, e algumas vezes mais detida e longamente, bastante material

versando direta ou indiretamente sobre o sentido e o significado de procedimentos que fazem parte do trabalho teórico em geral: esclarecimentos, avaliações e interpretações especulativas a respeito das razões pelas quais um teórico age deste ou daquele modo ao construir suas formulações; e também definições e análises de alguns desses procedimentos teóricos mais especificamente, ou de elementos com os quais se lida nesses procedimentos — por exemplo a noção de "idéia" e o processo de formulação das idéias, o modo pelo qual se realiza tal ou tal outro tipo de raciocínio, os pressupostos implicados, a questão das dificuldades envolvidas quando se trabalha com metáforas, sentimentos e conceitos indeterminados etc.

Mas não encontramos em nenhum momento, em Proudhon, uma clara definição geral do significado de "teoria" ou de "pensamento teórico". Uma das razões dessa ausência, já esclarecida no capítulo 2 desta pesquisa, diz respeito às estratégias de Proudhon para conduzir a reflexão dos intelectuais e eruditos de seu tempo para o campo dos posicionamentos efetivamente encontrados na sociedade, fora do campo teórico: para isso Proudhon se recusa a diferenciar o pensamento teórico da simples opinião, de modo que o termo "teoria" passa a exprimir também qualquer simples formulação intelectual acerca das coisas, mesmo sem apoio em critérios de validação, como argumentos ou confirmação experimental por exemplo.

b) O pensamento teórico é descritivo

251. Por outro lado, encontramos em seus textos algo talvez ainda mais rico e mais esclarecedor em informações do que uma *definição* do que seria exatamente o pensamento teórico: em uma das obras de sua última fase — *Da justiça na Revolução e na Igreja* — Proudhon constrói uma *imagem* do pensamento teórico em geral, a partir de uma analogia cuidadosamente detalhada entre *teoria* e *mapa*, analogia que encontramos freqüentemente utilizada por ele, embora ainda sem esse nível de detalhamento, já desde as obras de sua primeira fase.

O pensamento teórico figura para Proudhon, então, como algo análogo ao procedimento de *mapeamento geográfico de um território*.

Mas onde há *analogia*, não há *identidade completa*. A noção de "mapa" é mobilizada por Proudhon como uma imagem que exprime *algo* das características de uma teoria, ainda que algo essencial, mas não *tudo*. Uma teoria não *é* um mapa no sentido habitual do termo, mas apenas no sentido metafórico. Quais são então os *limites* dessa imagem formulada por Proudhon? Em quê uma teoria já não é mais exatamente como um mapa?

252. Um mapa dispõe sobre uma superfície plana — geralmente de papel — figuras que representam características do território mapeado, e que no conjunto, formam uma espécie de *imagem* desse território, na medida em que a disposição dessas figuras umas em relação às outras é análoga às disposições das coisas que se observa o território mapeado. Mas uma formulação teórica é costruída, usualmente, por meio de *palavras*, que embora não deixem de se materializar quase sempre como pequenas figuras ou traçados que se dispõem linearmente no papel, como nas mesmas linhas que estão sendo lidas neste momento, por outro lado já não têm nesse caráter figurativo o que mais centralmente as caracteriza. É evidente que palavras já não são exatamente figuras: são uma outra coisa.

Mas não usamos de fato palavras para construir indiretamente imagens das coisas? — Fazemos isso quando *descrevemos* as coisas, quando realizamos uma *descrição*. O pensamento teórico, para Proudhon, é fundamentalmente *descritivo*.

c) O pensamento teórico é orientador

253. Mas um mapa é apenas uma descrição de um território? Não: um mapa é um tipo bastante específico de descrição, sobretudo porque é construído com uma finalidade prática. Um mapa tem uma *utilidade* específica, é um *instrumento de orientação*. Ele pressupõe que seu usuário pretende interagir de algum modo com o território mapeado. De que modo? — Locomovendo-se por ele, ou localizando algo nele.

O caráter *instrumental* das formulações teóricas para Proudhon é bastante evidente. Por outro lado, elas não parecem ser *puramente* instrumentais, uma vez que a utilidade fundamental que um mapa oferece — ao contrário da utilidade de instrumentos

como uma foice, por exemplo, ou uma marreta — não aponta necessariamente para uma *intervenção específica* do usuário no território mapeado, mas para uma *orientação* em relação a esse território. A construção, e depois também o manuseamento de um mapa, supõem uma ação *cognitiva* do cartógrafo, e depois do usuário final desse mapa, em relação ao território mapeado. Supõem a *assimilação* de elementos desse território em um plano paralelo, simbólico, como referências que podem orientar a *locomoção* através dele ou a localização de alguma dessas referências, apontada como alvo das demais. A criação do mapa e o seu manuseio não supõem necessariamente alguma *intervenção* do usuário sobre o território real de modo a alterar suas condições originais.

254. Um mapa orienta o usuário por um território independentemente da disposição desse usuário para de fato *intervir* nele (alterando-o) ou não; e sobretudo independentemente do *modo* como deve ocorrer essa intervenção, se vier a ocorrer. Um instrumento, uma ferramenta (um alicate, uma chave de fenda etc.) tem sempre, inscrito em sua própria forma, em suas próprias características — e através delas em sua própria utilidade —, um sentido no qual pretende ser usada, ou se supõe que deva ser usada. Com freqüência esse sentido indica uma intervenção específica e claramente determinada sobre um objeto de ação, *procurando produzir nele uma alteração de tipo específico*, já pré-concebido quando a ferramenta foi criada. Isso define, delimita — e por isso mesmo limita — a utilidade dessa ferramenta ou instrumento, descartando, ou tornando ineficazes, outras possibilidades de intervenção por meio dela. Não é o que ocorre no caso de um mapa.

A utilidade *orientadora*, *norteadora*, que um mapa oferece, não apresenta *em si mesma* um caráter intervencionista agressivo e determinado sobre o objeto de ação que lhe cabe (o território a ser percorrido ou no qual se pretende localizar algo). Não sugere necessariamente uma alteração a ser realizada nesse objeto de ação. É claro que não se pode dizer isso por exemplo de um mapa militar apontando alvos a serem bombardeados, mas em casos como este, o caráter intervencionista está inscrito nas particularidades do mapa em questão, e não no próprio fato de ser um mapa. Um mapa não deixa de ser um

mapa, nem perde sua eficácia, se ele for criado apenas para apontar referências em uma paisagem pela qual se pode passear sem nenhuma intervenção, por exemplo de modo a *conhecer melhor* essa paisagem.

255. Seria isso a indicação de uma postura menos *ativa* e mais *contemplativa* no plano teórico, por parte de Proudhon, tomando a teoria como algo que deve procurar *corresponder* à realidade teorizada sem *intervir* nela? — Se a imagem dos mapas para representar as formulações teóricas se esgotasse nisso e não implicasse outras considerações, talvez. Mas não é o caso. Seguindo a analogia de Proudhon, um mapa — e portanto uma teoria — tem de fato um caráter fundamentalmente orientador em relação ao objeto mapeado, ao objeto teorizado. Mas não é *exclusivamente isso* o que fundamenta o caráter próprio desse instrumento.

d) O pensamento teórico é indiretamente avaliador

256. Se é análogo ao mapeamento geográfico de um território, o procedimento teórico procura re-apresentar (representar) algo, e supõe-se que nessa representação deve procurar ser fiel ao representado, deve procurar corresponder fielmente a ele. Trata-se de uma descrição com fins orientadores. Mas o cartógrafo que desenha um mapa, ao desenhá-lo, também avalia as relevâncias dos diferentes elementos descritivos que serão transpostos do território mapeado para o mapa. Todo mapa é, nesse sentido, uma caricatura do território mapeado. Alguns aspectos desse território são valorizados e apresentados no mapa como referências importantes para a orientação do usuário, outros são apresentados apenas como referências complementares, e outros ainda são simplesmente ignorados, porque o cartógrafo supõe que não são relevantes para a orientação que seu mapa deve oferecer. Em outras palavras, como numa caricatura, procura-se exagerar a atenção despertada por alguns elementos da imagem original, e diminuir a atenção despertada por outros. O resultado não é uma imagem fiel do território, embora não seja de modo algum uma imagem falsa. Trata-se de uma imagem que passou por um conjunto de avaliações do que é e do que não é importante em seu modelo original. O mapeamento filtra no território mapeado as informações que julga

relevantes, e naturalmente, as filtra segundo certos critérios, ligados à utilização que se pretende fazer desse mapa, que nem sempre é apenas aquela mais fundamental de servir para orientar a localização ou a locomoção do usuário.

257. Mas quando a utilização pretendida é apenas essa mais fundamental, esses filtros deixam de operar no trabalho do cartógrafo? — É evidente que não. Mesmo nesse caso, um certo tipo de referências pode ser mais útil para um certo tipo de usuário, e outro tipo para um tipo diferente de usuário. Em uma região rural, semi-urbanizada, os elementos urbanos (ruas, placas, pequenas, construções) provavelmente são melhores referências — e fornecem um mapa melhor — para alguém que venha da cidade grande, mas os elementos naturais (pedras, árvores etc.) podem ser referências melhores para um indígena.

Talvez ambos possam se servir das mesmas referências quando forem elementos muito grandes, visíveis e nitidamente diferenciados do cenário em que se encontram, mas quanto às referências menores e menos visíveis, que exigem maior atenção, o mapa ideal tende a não ser o mesmo de um usuário para outro. Se isto talvez não pareça tão claro para a maioria dos usuários de mapas, é apenas porque a cartografia já é uma atividade bastante desenvolvida e segue atualmente muitos critérios de padronização internacionalmente aceitos, e igualmente presentes por exemplo nos mapas que encontramos em diferentes atlas.

De qualquer modo, mesmo nessas padronizações há filtros convencionalmente aceitos e cuja presença é facilmente detectável não apenas naquilo que se escolheu representar no mapa, como também nas diferentes cores das superfícies e naquilo que representam, nas características dos traçados, nos símbolos escolhidos para figurar no mapa representando essas escolhas, de medidas de proporção, nas medidas para coordenadas de localização etc.

258. A intervenção no território pode ou não estar implicitamente sugerida ou até explicitada no mapa, a partir das próprias intenções pelas quais ele foi criado, e do tipo de referências que figura nele. O clássico mapa dos piratas dos filmes e desenhos animados apresenta um “x” onde se encontra escondido o tesouro, e a rigor seu papel se limita a

indicar esse ponto no território e como chegar a ele, mas a intervenção de cavar o solo nesse ponto, ou de pelo menos retirar desse ponto e levar embora o que se encontra ali, está pressuposta como a própria razão de ser desse mapa.

e) O pensamento teórico é um instrumento indireto para a intervenção na realidade

259. Se o mapa em si mesmo não é um instrumento direto de intervenção, mas apenas de orientação, também é evidente, por outro lado, que a construção de um mapa sofre uma interferência de filtros muito maior quando ele não se limita a essa função orientadora fundamental, transformando efetivamente o território mapeado em um campo estratégico para a ação do usuário, ou seja, para orientar sua intervenção no sentido de produzir alguma alteração nas condições com que esse território se apresenta — o que está longe de ser um caso raro, pois muitos mapeamentos são realizados assim. Pode-se fazer um mapeamento da violência na cidade de São Paulo, por exemplo, distinguindo pontos de ocorrência de diferentes tipos de ações violentas, e fatores que contribuem para essa ocorrência ou que contribuem para inibi-la, visando, com tal mapa, orientar ações no sentido de diminuí-la. Ao selecionar estes elementos da cidade como os que devem estar principalmente representados no mapa, põe-se em prática uma avaliação daquilo que se julga importante e daquilo que não se julga importante representar no mapa. E neste caso, a avaliação é feita em função de um certo tipo de intervenção que se planeja ou espera, uma certa alteração do estado de coisas na cidade, que se pretende realizar.

Diante desse conjunto de avaliações, orientadas por intenções ou objetivos mais ou menos determinados, ainda é possível dizer que um mapa é um instrumento isento de qualquer caráter interventivo? Ainda é possível dizer que Proudhon, ao comparar a atividade teórica com um processo de mapeamento, está propondo uma postura mais *contemplativa* e menos *ativa* frente à realidade teoricamente "mapeada"? — Dificilmente.

260. Isto observado, note-se a importância que o *agente* adquire na construção desse instrumento de ação que Proudhon compara à teoria. A intervenção sugerida por um mapa sobre seu objeto de ação depende já de um certo "recorte", de uma certa

filtragem prévia da realidade mapeada em função de um aspecto dela que se pretende especificamente focalizar, de modo que a própria intenção do usuário, *de agir sobre esse aspecto particular* da realidade colocada como objeto de sua ação, tende a ser anterior ao mapeamento, orientando o modo como é realizado pelo cartógrafo, para que o mapa então, criado sob essa orientação geral prévia, possa depois orientar mais especificamente ação do usuário.

Isto significa que um mapa é um instrumento cujo *design*, cujo *desígnio*, cuja *destinação* inscrita em suas formas [[[NOTA: Flusser]]] sofre uma fortíssima interferência das particularidades do usuário. Muito maior que a de um alicate, por exemplo, para o uso do qual basta que o usuário seja dotado de uma mão suficientemente saudável com os mínimos recursos neurológicos necessários para mobilizá-la adequadamente. De resto, já não importam as particularidades do usuário. Todo o design do alicate é estruturado com base em uma interferência muito maior das particularidades do objeto de ação para o qual se dirige — uma vez que pretende ser instrumento de um tipo específico e determinado de intervenção sobre esse objeto, por meio da ação do usuário.

Na fabricação do alicate, diferentemente do que ocorre com um mapa, a ação pretendida sobre seu objeto, que está inscrita nas formas dadas à ferramenta, tende a se conformar mais às características particulares desse objeto do que às do usuário, que é tratado de maneira mais universalizada (qualquer um que seja dotado de mão e possa usá-la). Já um mapa estratégico desenhado por militares, por exemplo, a princípio pretende ser mais útil para militares do que para usuários civis, e embora isto não seja sempre e necessariamente verdade, objetivos estritamente militares tendem estar inscritos nas próprias referências filtradas para aparecerem no mapa. São dois grupos de usuários particulares orientados por intenções diferentes. O mesmo se poderia dizer, em sentido inverso, de um mapa ecológico nas mãos de um grupo de biólogos ou nas de um grupo de militares.

A primeira conseqüência disto que salta aos olhos, é que a relativa *neutralidade* do instrumento do ponto de vista dos diferentes interesses sociais em conflito que podem estar envolvidos, torna-se extremamente problemática, podendo chegar a esfacelar-se

quase por completo. Os critérios pelos quais é realizado um mapeamento mais interventivo muitas vezes podem ser questionados por grupos cujos interesses ou cujo modo de compreender e acessar a mesma realidade não são contemplados por esses critérios.

B) O TIPO DE MAPEAMENTO DA TEORIA SERIAL

261. Se, em termos proudhonianos, as teorias atuam como mapeamentos, e se, como foi visto, um "mapeamento" teórico pode ser realizado de maneira mais estritamente orientadora, ou além disso de maneira a sugerir também uma intervenção, configurando o território mapeado como um campo estratégico para a ação, de qual desses pólos se aproxima mais a Teoria Serial que Proudhon desenvolve? Caso esteja inscrita no mapeamento proudhoniano uma sugestão de intervenção, qual é o sentido dessa intervenção? E em qualquer dos dois casos, quais são afinal os critérios de avaliação do que é e do que não é relevante que são mobilizados pela teoria proudhoniana? Qual é, resumindo tudo isso em uma só questão, o tipo de mapeamento produzido por Proudhon em sua Teoria Serial, ou como se caracteriza esse mapeamento?

262. Para responder a estas questões, é preciso considerar ainda esta outra: qual é o território mapeado pela Teoria Serial de Proudhon, e a quem serve esse mapeamento? Essa teoria pretende oferecer referências para a orientação de quem, e em relação a quê?

a) O território mapeado

263. A Teoria Serial de Proudhon versa sobre como construir teorias. Trata-se portanto de uma meta-teoria, de uma *teoria da teorização*. Isto significa que, para muito além de um definição de "teoria" — que de fato não se encontra em Proudhon — não é apenas uma *imagem analógica* (a de um *mapeamento*) aquilo que efetivamente se encontra em seus textos a esse respeito. Proudhon constrói toda uma teoria dessa prática não definida por ele, que é a própria prática teórica.

Como se configura, para Proudhon, esse território das práticas teóricas em geral?

Ele na verdade fala em “ciência”, em como construir teorias “científicas”. Mas o sentido que atribui a esse termo — “ciência” — não é o de *uma forma particular* de cultivo de saberes e conhecimentos entre outras, e dotada de características próprias. É deste modo — como *uma forma particular* de cultivo e desenvolvimento dos saberes e conhecimentos — que se pode constatar que o termo “ciência” foi sendo usado cada cada vez mais do século XIX para cá, a partir do advento do positivismo e de sua defesa de um saber mais objetivo, quando se observa a história da separação das ciências em relação à filosofia, paralela a uma desvalorização da subjetividade como fonte de erro no processo do conhecimento dito “científico”. O que encontramos em Proudhon, ao contrário, é o termo “ciência” utilizado no sentido etimológico, o geral e mais antigo, que é o sentido amplo de “saber” ou “conhecimento”, e não o de *uma forma particular* de saber ou conhecimento. O território das práticas teóricas, portanto, não se encontra dividido de maneira precisa e determinada entre as *científicas* e as *não-científicas*, como hoje. Lembre-se também que as próprias práticas intelectuais e cognitivas em geral não se encontram para ele divididas entre “teóricas” e “não teóricas”, e o termo “teoria” se aplica indiferentemente a todas elas.

264. Em última instância, então, o território mapeado pela Teoria Serial, se o consideramos segundo a terminologia atual, não é o do saber científico nem tampouco o do saber teórico, mas o dos *processos de cultivo e desenvolvimento do conhecimento* em geral. Ela pode sim ser compreendida, portanto, como uma filosofia da ciência, mas apenas na medida em que seja compreendida também no sentido mais amplo de uma *teoria do conhecimento* em geral — que *envolve* essa teoria filosófica das ciências dando-lhe a forma de uma busca da legitimação dos conhecimentos como efetivamente “científicos”; o que, no caso, quer dizer como conhecimentos *efetivos e satisfatórios*, e não ilusórios ou superficiais. Não é possível separá-la, por exemplo, de uma *filosofia da educação*, focada aliás principalmente na questão do *aprendizado*, mais do que na questão do *ensino*.

Essa teoria do conhecimento, além disso, não é tratada por Proudhon apenas *em abstrato*, mas em conjunto com suas manifestações efetivas e observáveis na vida social, de modo que não é possível separá-la também daquilo que, em termos pedagógicos, se poderia compreender como educação *informal*, tanto no plano individual quanto no plano coletivo. Não se trata dos procedimentos cognitivos praticados pelas comunidades científicas, filosóficas ou acadêmicas em geral, mas dos praticados por qualquer comunidade voltada ou não para atividades especificamente intelectuais, ou por qualquer indivíduo, e de como orientá-los em seu processo de desenvolvimento e aperfeiçoamento.

265. Existe na Teoria Serial de Proudhon um claro e intenso empenho no sentido de demarcar o que deve ser considerado *satisfatório* em termos de conhecimento, mas o que fomenta esse empenho é precisamente o fato de que Proudhon *não desqualifica de maneira decisiva*, como *necessária e completamente ilusórios*, conhecimentos adquiridos por meios que ele considera *menos seguros* — ou seja, menos "científicos". Como se verá, a demarcação operada por ele não separa nem pretende separar por completo o saber satisfatório ("científico") do insatisfatório, e em termos retóricos, Proudhon adquire quanto a isso um perfil trágico: trata-se de luta incessante por uma vitória de antemão reconhecida como impossível.

Mais do que isso: 1º, Proudhon trabalha com os conhecimentos de nível menos satisfatório como componentes normais e fundamentais da dinâmica social, freqüentemente dotados inclusive de grande força mobilizadora junto aos diversos grupos de interesses em que a sociedade se divide, e que *têm de fato alto valor* sob esse ponto de vista, o que torna um erro desvalorizá-los ou desmerecê-los, pois essa força mobilizadora não é necessariamente algo ruim; 2º, não vê uma distinção radical ou um salto de qualidade desses saberes aos saberes ditos "científicos", mas uma escala gradual que vai dos primeiros aos segundos; e 3º, considera que o caráter insatisfatório do conhecimento tem suas raízes inscritas em limitações insuperáveis da linguagem e da percepção humanamente possíveis, de modo que o próprio saber "científico", que também não supera essas limitações, se apresenta em alto grau como *insatisfatório*, carregado de focos de ignorância, e a ignorância científica se apresenta, para Proudhon, como *absolutamente idêntica, em quantidade e qualidade, à ignorância presente nos saberes considerados*

menos "científicos". Em outras palavras, para Proudhon, o conhecimento "científico" aumenta — talvez — a margem daquilo que se sabe, mas não dimitui campo do que não se sabe, nem altera em absolutamente nada o caráter desse campo de ignorância.

266. Hoje, quando se mantém para o termo "ciência" esse sentido amplo original e também proudhoniano, ou se está falando de uma *outra coisa* que não a ciência oficial, como instituição e como prática formalizada que segue certos padrões internacionalmente reconhecidos na construção de suas teorias, ou então se está recusando a legitimidade ou a importância do saber e do conhecimento adquiridos e cultivados por *outros meios* — por exemplo a filosofia, ou a experiência vivencial, ou talvez a experiência espiritual de caráter religioso.

Conforme o que já foi visto no Capítulo 2 desta pesquisa — e que se pode aqui retomar em um breve resumo — para Proudhon as coisas se passam de outro modo. A experiência espiritual religiosa está, para ele, nos níveis mais baixos de conhecimento, ou cientificidade, mas já não se trata de conhecimento puramente *ilusório*. Há nas crenças religiosas o que, em termos cognitivos, se poderia descrever como *vagas noções aproximadas*, que dizem respeito em alguma medida ao auto-conhecimento das sociedades, e se apresentam normalmente *mescladas* com ilusões, erros e distorções — de modo que mais do que *rejeitá-las*, seria o caso de *depurá-las* detectando-lhes os conteúdos reais. O maior problema dos saberes de nível religioso se encontra no excesso de *confiança*, ou seja, precisamente em serem *crenças*, saberes afirmados com base na *fé*. Fora do campo religioso, que é o campo da *crença* ou da *certeza* apoiada *na fé e nos sentimentos* — ou mais precisamente nos limites desse campo e para além dele —, a experiência vivencial de caráter prático, segundo Proudhon, é o que se mostra presente em todos os níveis do saber como uma espécie de fonte primitiva de toda cientificidade, de todo avanço do conhecimento para um nível mais satisfatório. Nesse avanço, o saber atravessa formas filosóficas mais primitivas e mais próximas do conhecimento de tipo religioso, ou mais avançadas e distantes dele, e o que caracteriza todo empreendimento filosófico é um desenvolvimento do saber mobilizado pela racionalidade e pela *dúvida* em relação às crenças de caráter religioso, dúvida que se radicaliza acompanhando o avanço da sabedoria para posições de maior racionalidade e maior distanciamento crítico

em relação a essas crenças. Proudhon julga detectar essa dúvida e esse enfrentamento racional das crenças primitivas como elementos incontornavelmente presentes no fundo de qualquer empenho efetivamente filosófico.

267. Neste quadro, os níveis mais satisfatórios de cientificidade seriam enfim atingidos não propriamente pela *superação* da dúvida racional filosófica, no sentido de seu *abandono* no avanço para uma terceira etapa com caracterísiticas inteiramente outras, mas sim pelo reconhecimento das limitações humanas e o correspondente *retorno às crenças, no fundo com todo o seu caráter religioso*, mas delineadas menos passional e mais formalmente.

Proudhon encara a formalização — e o correspondente abafamento da carga passional — daquilo que originalmente se exprimia em termos religiosos como parte de uma série de outros recursos, pelos quais as *crenças,* enquanto focos de excesso de confiança, são cerceadas, limitadas, reconfiguradas em suas manifestações e expressões — enfim, controladas por toda uma rede de procedimentos que as mantém *sob a guarda da dúvida racional.* Essa rede de procedimentos, além disso, depurando-as, extrái do conjunto das crenças — e oferece ao interesse público — algo em que é possível pautar-se, de algum modo, com maior segurança, no que diz respeito ao modo como cada sociedade, grupo social ou indivíduo pode orientar-se em suas ações, na convivência uns com os outros e com as resistências do mundo prático ao seu redor, ao longo da vida.

268. A Teoria Serial que Proudhon apresenta no Capítulo III de *Criação da ordem na humanidade* é um mapeamento dos procedimentos pelos quais são cultivados e desenvolvidos os conhecimentos, ao longo do processo resumido nos parágrafos cima — processo descrito por ele nos dois capítulos anteriores do livro. E o próprio modo como descreve o processo, passando por "religião", "filosofia" e "ciência" compreendidas do modo como as compreende, já é um corolário desse mapeamento. A Teoria Serial conduz à compreensão do processo de desenvolvimento dos saberes como ocorrendo deste modo. Em termos de estruturação lógica, no que diz respeito ao pensamento de Proudhon, os capítulos I e II de seu livro são na verdade uma *decorrência* do que ele expõe no Capítulo III, que provavelmente foi pensado antes deles.

b) A quem o mapa orienta

269. A Teoria Serial pretende orientar rumo a melhores resultados quem quer que se disponha a iniciar, aperfeiçoar ou corrigir um processo de conhecimento. Mas se Proudhon faz decorrer dela uma seqüência de etapas na qual certas formas de cultivo e desenvolvimento do saber são superiores a outras, e há grupos sociais que fariam essa avaliação de maneira diferente. Isto não tem como implicação uma certa filtragem dos próprios usuários para os quais a teoria proudhoniana, enquanto mapeamento, se faz mais adequada? — Naturalmente que sim. A Teoria Serial não é adequada, por exemplo, para quem pretenda colocar crenças, e especialmente crenças fortemente passionais ou de caráter religioso, acima da razão, uma vez que o estágio mais avançado é descrito justamente como um em que se consegue controlar e minimizar por meio da razão certos efeitos das crenças que são prejudiciais à segurança do saber científico.

A recusa da crença (e em particular da crença religiosa) como um elemento a ser considerado no cultivo e desenvolvimento da ciência, por parte de Proudhon, é completa e absoluta? — Não. Mas o que ele resguarda das crenças no campo do conhecimento e da ciência tende a perder grande parte de seu caráter religioso, embora o próprio Proudhon as reconheça ainda herdeiras, em menor grau, de uma certa religiosidade mesmo nesse campo. Naquilo que é mais própria e diretamente do campo do conhecimento, o que Proudhon resguarda das diferentes religiões, em primeiro lugar, são alguns objetos de crença propostos por elas, e que ele compreende como imagens distorcidas não de uma realidade externa como em geral se pretende, mas de certas características do próprio grupo social portador dessas crenças.

270. Mas crenças não têm também, para Proudhon, um certo poder enquanto fatores de mobilização social, que pode variar de acordo com o apego das pessoas ao objeto da crença em questão? — Sim, e quando o apego ao objeto da crença é grande, ela pode mobilizar passionalmente não apenas as coletividades, mas também o indivíduo. Contudo, nos momentos mais expressivos de seu pensamento, quando Proudhon trabalha com esse fator passional e mobilizador procura utilizá-lo já sob uma forma consideravelmente depurada de seu caráter religioso, e mais como um fator com o qual se lida no mundo político e no mundo prático das relações humanas e sociais, do que

propriamente como um fator ativo no processo do conhecimento, podendo no máximo nesse sentido, oferecer melhores ou piores condições sociais e culturais para a propagação do conhecimento.

Essa potência mobilizadora da crença não exerce então, para Proudhon, nenhum papel mais significativo na própria construção do conhecimento, e atua apenas em sua propagação? A crença não é o único recurso capaz de mobilizar passionalmente as pessoas. Do ponto de vista do conhecimento especificamente, qualquer tipo de fator passional mobilizador — inclusive as crenças, mas não apenas elas —tende também a desempenhar, de fato, um importante papel na própria construção do conhecimento, do ponto de vista proudhoniano. É que Proudhon não deixa de atentar paa o fato de que essa passionalidade mobilizadora está presente nos elementos retóricos pelos quais o discurso — que é por excelência o veículo de qualquer construção teórica ou cognitiva — interage com a passionalidade de seu público, criando as condições psicológicas necessárias à recepção das informações que ele carrega.

271. Em vista do próprio caráter racional intrínseco à cientificidade — como aliás também já intrínseco à filosofia — e da peculiar concepção de “razão” com a qual Proudhon trabalha, todo conhecimento acaba por se caracterizar como um empreendimento necessariamente coletivo, porque dependente do debate de opiniões divergentes, sem o qual o que quer que se afirme tende, na prática, a evoluir para (ou ao menos, com idêntico efeito, a se comportar como se fosse) uma crença absoluta, à maneira das que caracterizam o estágio mais baixo do conhecimento. Sem a divergência, sem debate, portanto, o desenvolvimento da ciência não encontra caminhos pelos quais possa se realizar, e paradoxalmente, é colocando em jogo as crenças que se pode superá-las rumo à cientificidade — mais precisamente confrontando-as cumas com as outras, de modo que o desenvolvimento isolado de cada uma seja controlado pela resistência das demais. E a retórica exerce o seu papel nesse debate.

272. Examinando já não aquilo que os conteúdos ou objetos de crença podem oferecer à ciência, mas aquilo que a crença religiosa tem a oferecer em si mesma, pelo fato de configurar-se como crença religiosa, seja qual for o seu conteúdo, e seja qual for a religião, pode-se dizer que são resguardados também, na teoria do conhecimento de

Proudhon — como parte do próprio espírito de religiosidade — o sentido de *unidade* e de uma *propensão para o uno e o simples*, e ao mesmo tempo o de um *impulso para o além*, um impulso no sentido da ultrapassagem dos próprios limites rumo ao que é outro. Tal impulso, segundo Proudhon, não se manifesta sempre necessariamente sob a forma religiosa, mas também sob a forma de curiosidade por exemplo, alimentando todos os empreendimentos científicos, e sob a forma da sociabilidade, de um impulso rumo ao contato com outros sujeitos e à convivência social. Também o sentido e de unidade e a propensão para o uno e o simples não se manifestam necessariamente sob a forma religiosa. Mas esse impulso, esse sentido e essa propensão parecem estar, para Proudhon muito intimamente presentes naquilo que se compreende como religiosidade, no próprio núcleo do que caracteriza o espírito religioso.

273. Para além desses elementos, úteis ao processo do conhecimento — e profundamente característicos do próprio espírito religioso, seja qual for a religião, mas capazes de manifestarem-se também de maneira não religiosa — tudo o mais na religiosidade é barrado, como se vê, quando se pretende avançar em cientificidade, de modo que a teoria proudhoniana efetivamente não pretende servir aos defensores da preservação das crenças religiosas. O único caso em que a teoria proudhoniana parece poder talvez contentar um defensor da religião em geral, ou de alguma religião em particular, seria aquele em que tal defensor se contentasse com um cenário de constante e cada vez mais diversificada confrontação entre crenças opostas, cenário em que as crenças seriam parcialmente preservadas, além disso, sob um processo inesgotavelmente crescente de controle racional por diversos meios e minimização de suas influências, e os elementos preservados delas tenderiam, por fim, a perder cada vez mais o seu caráter religioso — cenário de contentamento bem pouco provável, para qualquer defensor das religiões ou de uma religião específica.

274. Na França do século XIX não é difícil apontar com maior precisão esses espíritos religiosos aos quais a teoria proudhoniana claramente não pretende satisfazer, em especial quando os localizamos por suas atuações no campo político: de um lado, os ultra-direitistas defensores da monarquia de direito divino, apoiados na tradição católica; de outro, os socialistas neocristãos saint-simonianos, como Enfantin e Pierre Leroux.

Quanto aos filósofos e diletantes em filosofia — quadro em que Proudhon situaria provavelmente todos aqueles que são mais dominados pelo espírito crítico e racional — a Teoria Serial pretende ser-lhes útil também na medida em que sua racionalidade seja desenvolvida o bastante para afastá-los do apego religioso ou fortemente passional (especialmente do apego sectário ou exclusivista) a alguma crença qualquer em particular. Perceba-se que não é apenas para os defensores mais aguerridos da religião que a Teoria Serial pretende fazer-se inadequada, mas para fanáticos e sectários em geral de todos os tipos, na época muito presentes por exemplo na política, inclusive entre os ateus e materialistas, aos quais Proudhon não deixará de lançar suas críticas no mesmo exato tom que as lança aos seus adversários religiosos: para ele, há com freqüência uma perigosa religiosidade — um perigoso "absolutismo" de fundo, para usar aqui a sua expressão — mesmo entre materialistas e ateus.

275. Pode-se dizer então que Proudhon recusa as posições extremadas e prefere as mais moderadas? — Não. Examinada com a devida atenção, percebe-se que a teoria proudhoniana atinge uma radicalidade tão extremada, e tão incomparavelmente superior à daquilo que propõem os demais socialistas franceses de sua época, que força o examinador a compreender claramente a completa desconexão entre o fanatismo ou o sectarismo, de um lado, e de outro o que se deveria legitimamente considerar como radical, de modo que não deve surpreender a seguinte observação: *a teoria proudhoniana também tende a mostrar-se inadequada para os que meios-termos e posicionamentos carregados de moderação, para os posicionamentos que procuram suavizar o debate e a confrontação entre os focos de divergência*.

Aos olhos de Proudhon, a divergência de opiniões, a tensão e o conflito, são benéficos, e até mesmo fundamentais para o desenvolvimento da cientificidade. A própria racionalidade, em seu controle do avanço tendencialmente absolutista de determinadas crenças irracionais rumo ao domínio sobre todas as demais, depende também da intensidade passional do confronto entre as crenças divergentes, de modo que não há lugar para moderação no campo da racionalidade. Obviamente há limites: Proudhon não pretende a guerra a não ser nesse campo, que hoje diríamos "democrático", que é o do conflito entre as opiniões e formulações teóricas — o lema "paz física, guerra

metafísica!” poderia resumir suas posições em *A guerra e a paz* — mas quando a intensidade dos confrontos é demasiado baixa, o controle racional das crenças passa a vacilar com persistência e de maneira perigosa.

No campo político, Proudhon chega formular explicitamente suas críticas aos que se empenham neste sentido, rumo à moderação — em sua época principalmente os liberais conservadores que não chegam a defender a monarquia de direito divino, ou que mesmo monarquistas, não chegam ao absolutismo. Em outras palavras, a direita liberal republicana e constitucionalista, em seus variados matizes, representada pelo ecletismo de Victor Cousin e por políticos como Guizot e Thiers.

276. Finalmente, pode-se constatar a que outros usuários Proudhon dedica sua teoria examinando o papel que atribui, nela, aos conhecimentos adquiridos pela experiência prática e vivenciada. A partir do momento em que se supera a fase religiosa, a experiência passa a atuar como fonte de todos os desenvolvimentos conquistados no campo do conhecimento, da filosofia à ciência. Quanto a isto, Proudhon se declara “empirista”. Mas não se compreende esse “empirismo” proudhoniano se não se compreende a quem Proudhon se refere como figura portadora dessa fonte de conhecimentos empíricos, se não se compreende, em outras palavras, *de quem* é a experiência que serve de fonte ao desenvolvimento dos saberes para além do campo religioso, pois não se trata exatamente da experiência compreendida simplesmente como *aquilo que se capta pelos órgãos sensoriais.* Proudhon compreende a experiência como algo que ocorre sempre em um determinado *contexto de ação*, seja ele qual for, no qual a ação encontra resistências e o agente aprende — empiricamente — a lidar com elas de modo a não ter mais suas ações obstruídas, ou a minimizar a obstrução das ações, ou, finalmente, a reconfigurar o contexto de modo a tirar proveito das próprias resistências em favor de suas ações.

277. O aprendizado empírico é produto da dinâmica de um contexto de ação, e seu resultado imediato é desobstruir ações dando a elas maior fluxo e potência nesse contexto, de modo que possam avançar para novas resistências a enfrentar, em um outro contexto. E o que Proudhon focaliza como caso dominante em que isso ocorre em qualquer sociedade moderna de sua época, e também como modelo paradigmático para a

compreensão desses contextos de aprendizado empírico, é a situação de *trabalho*. É à figura do *trabalhador* que Proudhon, em suas obras, condiciona a compreensão dos contextos de ação em que ocorre o aprendizado empírico nas sociedades humanas.

Para compreender o agente que, nesses contextos, aprende empiricamente no mesmo processo pelo qual potencializa sua ação com esse aprendizado, é preciso focalizar, então, paradigmática do *trabalhador* — e eis principal usuário a quem Proudhon dedica o sua Teoria Serial, enquanto instrumento teórico. O trabalhador, tendo o modo de ação que o caracteriza enquanto tal como modelo para a compreensão dos processos cognitivos, é ainda o principal beneficiário da Teoria Serial mesmo quando o usuário dela não é da classe trabalhadora, ou *enquanto ainda não é* — uma vez que se constata Proudhon lutando pelo acesso mais completo da classe trabalhadora ao campo do pensamento e da produção teórica e intelectual em geral.

278. Compreendida como um "mapeamento" do próprio processo de construção teórica em geral, ou mais precisamente dos processos de cultivo, correção e desenvolvimento dos conhecimentos, as orientações que a Teoria Serial procura oferecer nesse território dirigem-se principalmente ao trabalhador ou àquele que se dispõe a compreender os processos cognitivos a partir do modelo fornecido pelo aprendizado que ocorre nas situações de trabalho, e portanto mobilizam, para isso, referenciais úteis principalmente para um aprendizado, uma construção teórica, um processo de desenvolvimento de conhecimentos, que possa servir aos valores e interesses desse personagem, o trabalhador.

c) Quais os seus critérios de avaliação das relevâncias?

279. Considerado o modo como se distribuem os diferentes usuários possíveis da Teoria Serial, dos mais provavelmente beneficiados por ela — aqueles aos quais ela melhor pretende adaptar-se: os trabalhadores — aos que ela menos se preocupa em beneficiar — os defensores das religiões ou de uma religião — torna-se mais fácil detectar que tipo de elementos essa teoria, esse mapeamento teórico, filtra e seleciona como sendo as principais referências para a orientação no território dos processos

cognitivos, ao procurar descrevê-lo. Aquilo que é valorizado e destacado como relevante na Teoria Serial é também aquilo que opõe da figura do defensor das religiões ou de uma religião, na França do séc. XIX, e figura do trabalhador — mais precisamente aquilo que opõe os valores que orientam essas duas figuras em suas ações.

Como Proudhon caracteriza essa oposição? — O trabalho aparece em Proudhon sob duas diferentes definições, uma mais ampla, outra mais específica. Por um lado, em sentido mais amplo, é definido como a "força plástica da sociedade", a força pela qual a sociedade lida com as resistências que encontra em si mesma e fora de si mesma, remodelando-se e remodelando o mundo em que vive. Por outro lado, é definido mais estritamente como "a ação inteligente do homem sobre a matéria com um objetivo previsto de satisfação pessoal".

Em ambos os casos, pode-se dizer que o trabalho figura como contexto em que a ação depara com resistências e aprende a superá-las, minimizá-las ou reconfigurá-las a seu favor de modo a potencializar-se. E ao menos enquanto força plástica pela qual a ação social remodela não apenas o mundo material mas a própria sociedade (senão também na definição mais estrita, embora Proudhon não o deixe claro), o trabalho encontra neste último modo de lidar com as resistências — reconfigurando-as a seu favor para potencializar-se — o seu mais alto ponto de desenvolvimento, caracterizado sobretudo pelo que ele chama de "divisão do trabalho".

280. As resistências que mais freqüentemente uma ação encontra ao seu fluxo, são as de outras ações que se desenvolvem em sentido diferente no seio da sociedade, e isto já desde aquelas ações que se desenvolvem no interior de uma oficina de trabalho. O que Proudhon entende por "divisão do trabalho" é a divisão de tarefas de modo que elas se complementem, gerando sinergia e potencializando a produtividade do conjunto das ações envolvidas, agora mutuamente complementares.

O modelo de divisão de trabalho focalizado por Proudhon não é o que hoje se põe em prática nas grandes indústrias de produção em massa, como no famoso filme de Chaplin — *Tempos modernos* —, em que o trabalhador enlouquece em sua função de apertar parafusos, que considerada isoladamente não faz o menor sentido. Proudhon aliás combate com antecedência a situação em que cada trabalhador cuida apenas de sua parte

e se aliena em relação a resultado final de sua ação conjunta com outros trabalhadores, que realizam outras tarefas. O que tem em mente quando valoriza a "divisão do trabalho" é a divisão de tarefas entre diferentes artesãos e oficinas artesanais dotados de elevada autonomia — de maneira similar à de fórmulas atuais como a da "terceirização" ou a da "parceria" — mas em que os trabalhadores participantes se pressionam e controlam mutuamente quanto ao ritmo e sobretudo quanto à qualidade do produto final ao qual pretendem todos chegar.

281. O modelo real de que Proudhon extrai essa imagem é o dos trabalhadores artesanais da cidade de Lyon, em sua época. Tal divisão do trabalho em tarefas complementares não elimina nem a compreensão global das atividades e o interesse de cada um pelo resultado final do trabalho de todos, nem um certo grau de pressão concorrencial entre os trabalhadores que desempenham atividades diferentes na oficina, ou em diferentes oficinas, mas a complementariedade das tarefas e a ausência de alienação quanto ao objetivo comum tendem a minimizar o potencial destrutivo da concorrência, em vista da visibilidade do caráter prejudicial que essa destrutividade teria para todos.

Não é o caso de examinar aqui se essa valorização do modelo artesanal coloca o ponto de vista de Proudhon (e da França da época) como conservador em relação à crescente produção industrial em massa no resto da Europa, como em geral pretendem os marxistas, porque não é o que está em foco neste ponto: o que importa aqui é captar um certo jogo de valores que Proudhon detecta e filtra como presentes na divisão do trabalho assim compreendida. Esse jogo de valores está imerso em uma certa visão de mundo produzida por essas relações de trabalho, e intimamente conectado a essa visão de mundo; e Proudhon extrai daí uma imagem do papel desempenhado pelo trabalho e do papel desempenhado pelas religiões nessa visão de mundo, imagem na qual se pode detectar a oposição — entre os valores do trabalhador enquanto trabalhador e os do religioso enquanto tal — que acaba por tomar forma em sua teoria do conhecimento. Note-se que um trabalhador pode ser um religioso, essas figuras podem se interpenetrar,

de modo que quando Proudhon combate os socialistas neo-cristãos saint-simonianos, que pretendem estar defendendo os valores e interesses dos trabalhadores, está combatendo o que julga ser uma *contradição interna* no seio dos interesses da classe trabalhadora.

2. Componentes da Teoria Serial e sua dinâmica epistemológica

282. Proudhon apresenta sua *dialética serial* como um caso particular de uma teoria metodológica e epistemológica mais ampla que é a Teoria Serial. A dialética serial é, então, uma modalidade particular desta última.

É difícil distinguir em que ponto a Teoria Serial deixa de ser ma teoria do conhecimento e passa a ser um método, pois segundo Proudhon o processo cognitivo humanos não segue o melhor caminho possível, conforme o nível de desenvolvimento histórico em que se encontra, precisamente porque não é orientado pelo devido auto-conhecimento. O ser humano se esforça para conhecer as coisas sem cuidar de conhecer o próprio modo como procura conhecê-las, e isto despotencializa o seu conhecimento, o que por sua vez, o *desempodera*, diminui o seu poder de ação sobre as coisas que conhece.

283. O que Proudhon propõe, então, é uma forma de pela qual o sujeito possa compreender o seu próprio proceso de conhecimento, para que possa apropriar-se melhor dos fatores que ele já coloca em jogo nesse processo. Apropriando-se desses fatores, não só o conhecimento se potencializa, no sentido de que o sujeito se aproxima de usar o máximo da capacidade cognitiva que o nível de desenvolvimento histórico dessa sua capacidade lhe permite, mas tende também a superar esses limites, promovendo em si mesmo um aumento dessa capacidade, e no limite avançando para um modo de trabalhar com os conhecimentos que já caracteriza um novo nível de desenvolvimento dessa capacidade humana.

Na medida em que mais sujeitos de uma mesma época consigam isto, o nível de desenvolvimento geral tende a elevar-se, e como os homens são impulsionados, em sua convivência uns com os outros, por fortes pressões e condicionamentos sociais, o ambiente cognitivo mais desenvolvido que vai se formando contribui também para essa potencialização e esse desenvolvimento da capacidade cognitiva em cada indivíduo da sociedade. Do mesmo modo, por outro lado, na medida em que mais pessoas insistam nos erros e ignorem os fatores em jogo no processo de conhecimento, mantendo essa capacidade em um nível de desenvolvimento mais baixo, e na medida em que essas pessoas resistam com maior intensidade ao aperfeiçoamento dessa capacidade, o desenvolvimento que ela apresenta ao longo da história tende a ser mais lento, podendo chegar a deter-se, ou até mesmo — embora isto pareça muito difícil para Proudhon — a retroceder.

O retrocesso é difícil de acontecer porque os bons conhecimentos têm maior função prática, garantem maior eficácia nas ações que se orientam por eles e portanto produzem resultados úteis para a vida, ou pelo menos desejados, de modo que é difícil imaginar que as pessoas, uma vez conquistado um certo nível de conhecimento, lutem e esforcem-se ativamente para esquecê-lo e retroceder. Tal retrocesso então, segundo Proudhon, seria difícil; mas não impensável, nem tampouco impossível — e há sobretudo claros exemplos, em quantidade considerável, de pessoas ou mesmo sociedades inteiras que, a certa altura, deixam um estágio de conhecimento já filosófico e retrocedem para um religioso.

284. Uma das razões para tais retrocessos é a condição de insegurança e incerteza que o estágio filosófico oferece no campo do conhecimento. A frustração com os resultados desse avanço no desenvolvimento da capacidade cognitiva pode levar a isso. Mas uma vez atingido o estágio científico, que garante certeza e segurança em níveis até mais elevados que o estágio religioso, o retrocesso, embora ainda possível, se torna bem mais difícil, porque não há a mesma frustração que o estágio filosófico tende a promover. Esta é uma das razões pelas quais Proudhon, apesar do que parece ser uma predileção especial pelo espírito filosófico, ao qual pessoalmente consegue apegar-se sem frustração

e até mesmo com muito gosto, entrementes propõe que a sociedade procure caminar até o estágio científico, considerado-o o mais avançado — mas mantendo nesse estágio fortes traços do espírito filosófico.

285. A Teoria Serial, contribuição particular de Proudhon para o desenvolvimento da cognição humana, não é considerada por ele como perfeita, mas como a melhor contribuição ao seu alcance, dado nível de desenvolvimento que conseguiu atingir pessoalmente com sua capacidade de cognição, e em vista das pressões e condicionamentos vigentes que podem tê-lo contaminado, determinando possíveis limitações a essa contribuição. Mas apesar de se assumir como herdeiro das limitações de sua época e de sua formação pessoal, e admita que deve haver ecos dessas limitações em sua teoria, deposita nela grande expectativa e confiança.

A parte em que sua teoria do conhecimento assume mais claramente as feições de um método é a tipologias das séries que ele apresenta, e em especial dois momentos em sua exposição dessa tipologia: a sua opção pelas séries de tipo “dialético”, mais simples e mais seguras que as séries de tipo “sistêmico”; e a recomendação do exame comparativo das diversas séries buscando a mais adequada para o tipo de fenômeno a ser examinado. Examinar e comparar diferentes “séries” significa examinar e comparar as diversas formas possíveis de ordenação que podem configurar os fenômenos, e que subjetivamente se pode captar, simultaneamente coexistentes, em uma mesma e determinada composição de elementos — que é aquela que constitui o fenômeno examinado.

Os elementos variam com o tipo de fenômeno examinado, que por sua vez varia de acordo com a ciência de que se esteja tratando. Os elementos a considerar em uma composição sociológica, por exemplo — isto é, no exame de uma sociedade, são indivíduos e grupos, com suas subjetividades e seus comportamentos — e são diferentes portanto dos elementos a considerar em uma composição discursiva escrita — isto é, um texto que se pretenda examinar no campo da análise dos discursos, onde encontramos idéias, palavras que procuram exprimi-las etc. E a relação entre os elementos, evidentemente, é diferente também para cada um desses casos. Proudhon, como

complemento a seu método, trata de levantar uma série de parâmetros para a comparação entre séries e a correção de observações a respeito delas a partir dessas comparações, correção que apresenta um posicionamento central em sua teoria do conhecimento.

286. A teoria serial é descrita por Proudhon através da articulação de um pequena série de conceitos: os conceitos de *unidade*, *razão* e *ponto de vista* — que se articulam para formar o conceito mais amplo de *série* — e o conceito de *movimento*, referente à hipótese paradoxal de algo que atravessaria o fundo de cada um desses conceitos ao mesmo tempo contradizendo-os, dando-lhes sustentação e reconfigurando-os, de modo a potencializá-los e a lhes atribuir um novo sentido, mais tenso, dinâmico e profundo. todos esses conceitos se encontram presentes já no livro *Da criação da ordem na humanidade* (de 1843), mas o último deles não chega a ser formalmente esclarecido e apresentado, figurando principalmente sob o nome de "dialética" e permanecendo na maior parte do tempo apenas subentendido, porém atuando, na prática, com forte presença, a tal ponto que sem ele o conjunto dos demais conceitos perde grande parte de seu sentido e não encontra interpretação coerente e satisfatória. Esse conceito de *movimento* — presente e atuante no método proudhoniano de maneira cada vez mais clara nas obras seguintes, mas sempre abordado por ele apenas de modo indireto, assume sua forma completa e explícita somente anos mais tarde, no livro *Filosofia do progresso*, que consiste em duas extensas cartas escritas por Proudhon na prisão, no ano de 1851, e publicadas somente em 1852 e 1853.

A) A NOÇÃO DE "FENÔMENO" E O REALISMO PRAGMÁTICO-FENOMÊNICO

287. Proudhon considera como "fenômeno" tudo aquilo com que o sujeito entra em contanto mediante a experiência, ou em outras palavras, tudo aquilo com que entra em relação, ou com que interage. Entrando em contato ou interagindo, relacionando-se, com uma determinada região da realidade, essa região passa a figurar para ele, por sua vez, como constituída por diversas relações — por toda uma rede de relações e interações na qual o sujeito imerge ou se insere passando a fazer parte dessa rede. O objeto com o

qual o sujeito contata — essa região da realidade — se apresenta para ele como uma composição de componentes inter-relacionados e também ela própria inter-relacionada com uma série de outras regiões da realidade. Acessar uma região da realidade é, segundo Proudhon, acessá-la fenomenicamente — é acessá-la, em outras palavras, tal como ela se configura em sua relação com o sujeito que a acessa. e é desse modo — como uma rede de outras relações — que ela se configura nessa relação com o sujeito.

288. O jogo mínimo de relações com que o fenômeno aparece enquanto tal para o sujeito é a própria relação sujeito-objeto. Mas trata-se, aí, de um fenômeno vago, indistinto, indiferenciado de outros fenômenos ao seu redor. sua única diferenciação, sua única distinção, sua única fronteira delimitadora, é aquela que se estabelece, então, com relação ao fenômeno que é o próprio sujeito. O sujeito também é, vale notar, fenômeno para si mesmo, situação em que ele se desdobra, ou como que se distancia de si mesmo para captar-se à maneira de sua captação de um outro fenômeno qualquer, que lhe fosse externo.

Conforme o sujeito se aproxima mais do fenômeno — ou se engaja mais em sua relação com ele —, mais das relações constitutivas do fenômeno passam a transparecer para ele. Num primeiro passo dessa aproximação, as relações, por assim dizer, entre o "dentro" e o "fora", as relações que delimitam esse fenômeno como uma unidade que se destaca em relação ao fundo geral do resto da realidade. Aumentando o engajamento do sujeito, aumenta para ele a percepção das relações envolvidas na constituição do fenômeno — a interação do fenômeno com outros fenômenos em seu contexto e a interação entre seus componentes internos. O sujeito, ao se relacionar com toda essa rede de relações constitutiva do fenômeno, relaciona-se também particularmente com cada sub-fenômeno participante dessa rede, seja ele da rede externa e contextual em relação ao fenômeno em foco, seja ele um componente do próprio fenômeno.

289. Para Proudhon, então, tudo o que se capta das coisas é sempre a relação ou o conjunto das relações que as constituem, nada mais do que isso. Contudo há graus de fenomenicidade, ou graus de clareza e precisão na percepção dos fenômenos. O fenômeno se manifesta mais completamente para o sujeito na medida em que sua rede de relações constitutiva se manifesta para ele mais completamente. Entretanto não há, para

Proudhon, uma fenomenicidade completa. Há sempre, para ele, uma sombra de inaparência, uma margem de relações ainda não captadas, ainda não consideradas, ou nas quais o próprio sujeito ainda não se inseriu estabelecendo relações com o fenômeno a esse nível.

290. Curiosamente, Proudhon estabelece esse sentido de algo não-aparente, ou não-fenomênico, sem dar-lhe substância extra-fenomênica. É o próprio desengajamento do sujeito nas relações com o fenômeno o que aponta no sentido do inaparente, e não o contrário — não há qualquer afirmação de algo que possa ter realidade em si mesmo fora do campo fenomênico, portanto desengajado das relações que estabelece com o sujeito para o qual se dá como fenômeno.

Na medida em que o sujeito se desengaja de suas relações com o fenômeno, ele simplesmente deixa de existir *para o sujeito*, deixa de fazer parte de sua realidade. Para Proudhon, o inaparente não é o que está para além do campo fenomênico ou aparencial, mas aqueles traços de aparência insuficientemente detectados pelo sujeito, e que por isso efetivamente não são reais para ele, mas poderiam sê-lo, porque são realidades possíveis para ele na medida em que se engaje mais em suas relações com essas realidades. Os traços inaparentes de um fenômeno não apenas se evidenciam, mas se *realizam* para o sujeito, como parte de seu mundo fenomênico, tão logo esse sujeito amplie e aprofunde essas relações.

291. Proudhon também estabelece um elo que a princípio pode parecer estranho entre tais relações e o sentido de *medida*. Mais precisamente, em certas passagens é possível encontrá-lo caracterizando como fenômeno tudo aquilo que apresenta alguma medida. Ora, o traço característico da medida é precisamente a presença de limites ou a delimitação, que constituem por sua vez também a relação, sob a forma de *fronteira* entre um "lado" e outro, entre um pólo e outro da relação. O estabelecimento da relação entre uma região interna e uma externa ao objeto por meio de sua fronteira estabelece também a medida em que se está no interior ou no exterior desse objeto. Se há uma fronteira simples, tudo se reduz a apenas duas unidades de medida: o aqui e o ali. Se são duas fronteira sucessivas que se atravessa do interior do fenômeno ao seu exterior, já são três unidades de medida, três regiões divididas por essas duas fronteiras sucessivas: há o aqui,

o intermediário mais para ali (ou menos para aqui) e o completamente lá. As subdivisões internas do objeto em seus componentes estabelecem também um número de componentes que pode ser medido. Proudhon compara, então, essa subdivisão do fenômeno em unidades componentes com as divisões que estabelecem as unidades em que se divide uma escala de medida.

Mas quando compara desse modo as partições de de um fenômeno com unidades de medida, já está considerando o fenômeno segundo princípios de sua teoria serial, que determina a consideração de cada fenômeno como se suas partes constitutivas e as de seu contexto próprio fossem sempre unidades do mesmo "tipo", formalmente equivalentes, tal qual as unidades de uma escala de medida. É preciso, aqui, algum esclarecimento. Ocorre que todo acesso do sujeito às características componentes de um fenômeno é necessariamente embotada, em alguma medida, pelo que Proudhon entende como uma uma propensão *absolutizante*, herdada de uma forma primitiva de pensamento que é tipicamente religiosa, e que tende a fazer abstração dos conteúdos captados, em toda a sua diversidade e dinamicidade, tomando-os simplificadamente, de maneira mais una, simétrica, estável e formalmente esquematizada. Mas o sujeito pode, com um esforço de atenção, avançar na assimilação de um pouco mais dessa diversidade dinâmica de conteúdos abstraídos.

292. Como de qualquer modo não é possível livrar-se tão facilmente dessa propensão absolutizante, culturalmente enraizada nas mentalidades há séculos, e possivelmente — embora não se possa de fato afirmar isso — natural à própria percepção humana em geral, Proudhon propões que ao invés de resistir agressivamente a ela, o sujeito cognoscente procure "domesticá-la", colocando essa propensão a seu serviço como instrumento para potencializar sua assimilação dos fenômenos, e não mais para embotá-la. É esta domesticação que ele pretende empreender com sua teoria serial.

Toda relação que o sujeito estabelece com um objeto qualquer que, então, se faz para ele fenômeno, segundo Proudhon já estabelece portanto simultaneamente, em algum grau, essa consideração do objeto como que mal-assimilado por sob o véu de algo como um modelo formal simplificado desse objeto, em que ele figura como um sistema de partes formalmente equivalentes. Essa simplificação formal e simetrizante que o sujeito

aplica ao objeto ao entrar em contato com ele tornando-o fenômeno, uma vez que o sujeito dela se aproprie e que a domine dispondo-a a seu favor, passa a figurar para ele como uma espécie de escala de medida aproximada do objeto assim como se aproximaria dele, se fosse um objeto físico dotado de extensão, por exemplo uma régua.

O fenômeno, em sua conformação para o sujeito, passa a figurar para ele como uma dupla percepção, ou mais precisamente uma percepção acompanhada sempre de um raciocínio simplificador e simetrizante, que, paralelamente a ela, fornece da mesma uma versão mais esquemática e menos precisa, menos fiel a esse sistema de relações contatado tal como ele se dá, mas ao mesmo tempo útil para a orientação das ações em relação a ele, porque serve como parâmetro para o exame desse sistema, aproximadamente como uma régua serve como parâmetro para ações relativas a um objeto extenso cujas dimensões não se consegue avaliar diretamente, apenas olhando-o.

a) A razão "equilibrista" e a estrutura fenomênica

293. Raciocinar, segundo Proudhon, é *racionar*, é dividir um todo distribuindo-o em partes equilibradas — e nisto consiste a atividade racional da filosofia. Há aqui uma concepção de *razão* que se conecta ao sentido matemático, em que "razão" é a divisão igual, divisão em que se tem uma distribuição de quantidades iguais (da unidade dividida) pelas partes. Acrescenta-se a isso a compreensão do todo que se pode recompor a partir dessas partes. Esse não é de modo algum um ponto inovador em Proudhon. Na verdade ele recoloca, aqui, os preceitos cartesianos de decomposição em partes e recomposição, no que diz respeito ao exame de um objeto.

Mas encontra-se também, implicada na formulação de Proudhon, a noção de que as realidades a serem examinadas adquirem alguma permanência, alguma identidade própria humanamente detectável, justamente na medida em que se apresentam assim divididas, de maneira equilibrada, em suas partes componentes — o que já não é uma concepção tão clara e evidente como a que acompanha os preceitos cartesianos, e precisa ser melhor explicada.

Segundo Proudhon, o ritmo do fluxo de transformações que as realidades a examinar apresentam determina o próprio fato de se apresentarem como "realidades", porque para que isso ocorra, para que haja alguma realidade *humanamente detectável* — e que portanto possa ser efetivamente assumida como "real" — é preciso que esse ritmo de transformações seja suficientemente lento ou suficientemente rápido para a capacidade de percepção humana, e não rápido demais ou lento demais para ser acompanhado por ela. E o que recai na capacidade de percepção humana, o que pode ser humanamente captado, é o que se entende, segundo Proudhon, por "fenômeno".

Um fenômeno, segundo Proudhon, é um todo equilibrado, balanceado, uma composição complexa cujas partes estão de algum modo em equilíbrio quando consideradas no conjunto. O fenômeno é um sistema equilibrado, e esse equilíbrio — ou balanceamento — do conjunto de seus componentes, é o que atribui ao fenômeno alguma estabilidade, é o que faz com que ele seja reconhecível como "o mesmo" fenômeno, o que lhe atribui alguma identidade, e o que legitima em alguma medida o fato de lhe ser atribuído sempre um mesmo nome.

294. Mas essa estabilidade é precária. Toda e qualquer estabilidade, para Proudhon, é precária, e todo equilíbrio, um equilíbrio instável e oscilante. Em função dessa instabilidade, a rigor não há em Proudhon algo como o princípio de identidade que se pode encontrar na lógica. Essa estabilidade — e com ela todo o campo fenomênico — tem um caráter ilusório, é uma construção do intelecto humano em face de algo que está em constante transformação e que o intelecto não pode captar efetivamente em fluxo, isto é, tal como se apresenta em si mesmo. Mas a denúncia do caráter ilusório do campo fenomênico, com a relativa permanência e identidade que os fenômenos parecem apresentar, não é uma denúncia diante da qual perca o sentido essa identidade fenomênica corriqueiramente evidente: Proudhon procura explicar essa evidência, esclarecer por que as coisas parecem idênticas a si mesmas em alguma medida. A resposta de Proudhon é a de que os fenômenos são *sistemas em equilíbrio* — ou relativamente em equilíbrio, porque se trata de um equilíbrio instável e oscilante, que tende a perder-se com o decorrer

de um período de tempo. O que significa dizer que os elementos que compõe um todo, quando é um todo fenomenicamente captável, o é porque o compõem como um todo "equilibrado"?

295. Em que consiste precisamente esse *equilíbrio* obtido por uma totalidade composta na relação entre suas partes componentes? — Este é o ponto mais difícil e delicado da formulação de Proudhon, que parece pretender combinar a concepção de *equivalência* matemática (entre as partes componentes do todo fenomênico) com a concepção fisicista de um *sistema de equilíbrios*, à maneira do que ocorre com a água despejada em um sistema de vasos intercomunicados[128]. Mas supõe-se que as partes componentes de um todo fenomênico são de caráter *qualitativo*, e Proudhon parece tratá-las como fatores de algum modo *quantitativos* — porque é isto o que se supõe quando fala em divisão em partes iguais e em "equilíbrio". Que quantidades são essas, envolvidas na composição de um fenômeno?

O "equilíbrio" entre as partes componentes de um todo fenomênico lhe dá certa estabilidade na medida em que esse todo não se desequilibra na direção de um de seus componentes — um componente "x" qualquer dos que o compõem — perdendo, isto é, deixando de apresentar, ou apresentando com menor relevância, outro desses componentes em sua composição, o que desmantelaria sua unidade e o faria desfazer-se, descaracterizar-se, tornar-se humanamente irreconhecível como "o mesmo" fenômeno, seja por desaparecer, seja por reencontrar um equilíbrio diferente, entre um conjunto de elementos que ainda conta com o componente "x", mas já não conta com um componente "y" que se perdeu na mudança. Como Proudhon fala sugere que as transformações são graduais, supõe-se que o equilíbrio em questão é o equilíbrio *no grau de relevância que a presença dos diversos componentes apresenta para a caracterização do fenômeno*.

O fator quantitativo diz respeito, portanto, a essa relevância. Importa observar que a assimilação desses equilíbrios, por parte de Proudhon, à noção fisicista de um *sitema equilibrado*, indica que não se trata necessariamente de um equilíbrio que se verifique componente a componente, como se cada par de componentes possível no sistema se

---

128 Exceto pelo fato de que, na metáfora dos vasos intercomunicados, a água tende à estabilidade, e na formulação de Proudhon o sistema fenomênico tende ao desequilíbrio e, portanto, à sua dissolução.

apresentasse com esses componentes um em equilíbrio com o outro, um tão relevante para o sistema como o outro. Para que haja *fenômeno* — isto é, realidade humanamente captável — não se trata necessariamente de um conjunto de componentes fenomênicos que tenham todos igual relevância para o fenômeno global que eles formam. Um componente pode ter sua presença mais relevante para a caracterização do conjunto do que outro. A "fórmula" de composição do conjunto, por assim dizer, admite que seus componentes tenham relevâncias diferentes, mas o conjunto como um todo pode ser considerado "equilibrado" e estável na medida em que essas relevâncias se apresentem de acordo com a "fórmula" qua as caracteriza, e na medida em que a sua oscilação, enquanto elementos do conjunto, ora mais presentes nele, ora menos, não seja grande o bastante para afetar essa fórmula de composição.

296. Para compreender isto, é preciso pensar esse conjunto de elementos que caracteriza um sistema fenomênico, do qual Proudhon fala, não como um conjunto de contornos precisos e determinados, em que o elemento ou faz parte do conjunto ou não faz — conforme o princípio lógico do terceiro excluído — mas sim à maneira da atual lógica *fuzzi*, ou lógica dos conjuntos difusos, em que um elemento pode fazer "mais" parte do conjunto ou "menos", e há portanto *graus* de pertinência do elemento ao conjunto. Do mesmo modo, na concepção de Proudhon, o fenômeno é um conjunto de elementos que podem estar *mais* presentes nele ou *menos*, mas que precisam estar presentes nele cada qual em uma medida mais ou menos determinada para que esse fenômeno apresente realidade próprio do ponto de vista humano, isto é, para que se caracterize de fato como fenômeno — e como *este fenômeno* em particular, e não outro.

Assim, é possível — e importante —, segundo Proudhon, verificar em diversos graus ou camadas de constituição de um fenômeno determinado, o que se apresenta como *mais característico* desse fenômeno e o que se apresenta como *menos característico* dele, e também *em que medida* ele ainda é o mesmo fenômeno, e *em que medida* já não é mais o mesmo, em função da oscilação de suas características, isto é, dos componentes que o caracterizam e que se pode verificar mais presentes nele, ou menos presentes, examinando as transformações históricas do fenômeno e detectando se a presença de tais componentes tende a diminuir ou a aumentar na composição atual do fenômeno, e se essa

diminuição ou aumento da presença de tal ou tal componente tende a conduzir à conservação ou à dissolução histórica do fenômeno examinado. É precisamente deste modo que Proudhon examina, aliás o processo de dissolução histórica do fenômeno religioso como um todo, no decorrer de sua substituição por um outro fenômeno, que é o filosófico.

297. Quando Proudhon afirma que um sistema fenomênico se apresenta "em equilíbrio", é preciso compreender esse "equilíbrio", em suma, como um equilíbrio final, um equilíbrio *resultante* de um certo balanceamento em que os seus componentes se apresentam nele em uma certa medida. É o conjunto que se revela equilibrado tal como está constituído. Há um determinado balanceamento geral da presença dos componentes no conjunto que o torna equilibrado, como que por uma sistema de compensações, em que os desequilíbrios fossem compensados uns pelos outros.

A princípio, a compreensão do modo como Proudhon lida com esse conceito de *equilíbrio sistêmico* parece sugerir que a formulação disto como um "equilíbrio" é apenas uma metáfora exagerada e desnecessária, uma vez que o que há de fato é uma presença desequilibrada dos componentes, que afinal não justifica de fato o suposto esclarecimento proudhoniano da conformação dos fenômenos como dotados de alguma permanência. Se a permanência reside no equilíbrio, e o equilíbrio é apenas uma metáfora para exprimir a própria permanência, essa metáfora então não esclarece nada acerca dessa relativa permanência — ou estabilidade, ou identidade — dos fenômenos ao longo do tempo, que é cotidianamente evidente para qualquer pessoa. O esclarecimento de Proudhon, até aqui, ainda não parece satisfatório, porque o equilíbrio em questão não parece de fato presente nos fenômenos, mas apenas no nome que Proudhon dá à essa sua condição relativamente estável, que neste caso, ainda não se explica.

298. Mas o sentido de *equilíbrio sistêmico* não é, como parece, apenas um nome atribuído por Proudhon à própria estabilidade relativa com que os fenômenos cotidianamente se apresentam: não é apenas um nome porque ele é o resultado de uma operação de abstração e simetrização realizada pela percepção humana, que segundo Proudhon, ao captar os fenômenos, tende para os equilíbrios, a completude e a estabilidade — que são, em três palavras, *sintomas de absolutização*, sintomas de uma

propensão absolutizante e dogmática — o que em termos proudhonianos significa *fixista*, *anti-mobilista* — que é humanamente irrefreável, e contra a qual o conhecimento humano deve lutar incansavelmente, mas da qual tragicamente não pode safar-se.

299. Pode-se compreender melhor a concepção de Proudhon usando uma metáfora anacrônica, a da imagem fotográfica, que era ainda invenção historicamente recente e matéria de pouca reflexão em sua época. Proudhon não se utiliza dessa metáfora e é bem pouco provável que tenha se inspirado em alguma reflexão acerca da fotografia, mas a metáfora é útil aqui. Ocorre que o próprio conhecimento humano, segundo o modo como Proudhon o compreende, se realiza — na medida em que precariamente pode realizar-se — mediante a abstração como que "fotográfica" de diferentes momentos do fluxo de transformações do real, e o estabelecimento de relações entre esses momentos por assim dizer "fotografados", isto é, abstraídos do movimento e intelectualmente fixados. é deste modo que Proudhon compreende a atribuição de um mesmo nome a um fenômeno apesar de suas transformações históricas, que podem ter-se desenvolvido até o ponto de descaracterizá-lo completamente no que diz respeito à sua composição original. Os nomes que se atribui às coisas, com todo o conjunto de noções relativamente invariáveis que lhes vêm indiretamente agregadas, são o principal instrumento dessa compreensão humana como que "fotográfica", incapaz de acompanhar efetivamente o fluxo das coisas, "fixando" intelectualmente delas como que a imagem de um momento do fluxo.

300. A relação que o pensamento estabelece entre os momentos abstratamente fixados do fluxo, a fim de representar o movimento gradual em que a realidade passa de um momento a outro, é o que ele pode encontrar como que empiricamente, isto é, pela observação e pela *comparação* entre esses focos; portanto o que pode encontrar de *comum* entre eles, o que pode encontrar de *diferente* entre eles, e o que pode encontrar em diversos graus de semelhança ou dessemelhança entre ambos, a meio de caminho entre seus pontos comuns e aquilo em que se mostram completamente distintos. Em outras, a percepção humana *espacializa*, concebe de maneira sincrônica, simultânea, em termos de semelhanças e diferenças atualmente verificáveis, aquilo que está em fluxo temporal de transformações, e ao fazê-lo, realiza — apenas em sua percepção, isto é, no fenômeno, e

não na coisa em si mesma para além dessa percepção — o equilíbrio, uma vez que o desequilíbrio é a própria diacronia, a própria temporalidade inacessível, que se caracteriza pela *irreversibilidade*, ou seja, pelo pesar da balança em favor de um desses pólos "fotografados", que se torna cada vez mais presente no conjunto — ou período de tempo — observado, em detrimento do outro pólo, que se torna cada vez menos presente.

Essa percepção caracteristicamente humana, que tende à imobilização espacializante e portanto equilibradora, contamina sempre e necessariamente em alguma medida o acesso do ser humano a qualquer realidade ao seu alcance, o que é o mesmo que dizer contamina a constituição de qualquer fenômeno. De modo que Proudhon não está atribuindo artificialmente equilíbrio a um conjunto de componentes fenomênicos cuja presença no fenômeno global que eles compõem não é equilibrada: está, isto sim, constatando que o fenômeno se dá, para quem o capta, *como se houvesse esse equilíbrio*.

O observador, ao captar o fenômeno — e na medida em que capte mais do que apenas os seus contornos ou fronteiras em relação ao que se distingue dele, percepção do tipo "figura-fundo" que é bastante primitiva que conduz ainda ao mero sentido de unidade, à maneira religiosa — dá o primeiro passo na efetiva percepção do objeto observado, na efetiva constituição do fenômeno como realidade diante da qual se encontra, detectando intuitivamente nesse fenômeno a diversidade de seus elementos componentes. Proudhon chama isso de "intuição sintética da diversidade". E o observador realiza essa intuição da diversidade que compõe o fenômeno, a princípio e de imediato, *sem nenhuma clara avaliação* dos graus de relevância com que cada componente fenomênico se apresenta. Detecta de início somente o que lhe parece presente no fenômeno e o que não lhe parece presente nele, e o que se apresenta ali com um grau de relevância intermediário, nesse momento inicial da percepção, ainda tende a deixar o observador em dúvida. Imagine-se uma realidade não humana e fenomênica, mas considerada em si mesma.

301. Se, conforme *princípio de movimento* de Proudhon, é preciso supor que neste caso cada região de tal realidade se apresenta não apenas fluida, mas também difusa, com seus diversos componentes presentes em diferentes graus até aqueles que não se pode afirmar ao certo se fazem parte desta ou de outra região do real, a tal ponto que não se

deve sequer imaginar a realidade como formada de componentes, mas como um *contínuum* heterogêneo que é ao mesmo tempo um movimento de oposições dialéticas graduais, em que não se pode estabelecer com precisão a passagem da tese à antítese autônoma que vai emergindo das contradições internas dessa tese.

A percepção humana dessa realidade por outro lado — realidade em si mesma fluida e difusa, e formada de oposições graduais que não operam linhas claras de demarcação entre um momento e outro — é uma percepção não apenas fixista mas delimitadora, marcada pelo estabelecimento imaginário, pode-se dizer ilusório e enganador, mas ao mesmo tempo cognitivamente útil em alguma medida, de recortes e dicotomias nesse fluxo. A percepção humana avança aos saltos, pela progressão de etapas sucessivas e abstratamente fixadas, e não por um *continuum heterogêneo* de oposições.

302. Segundo essas formulações, neste sentido antecipatórias, de Proudhon no século XIX, a percepção humana acompanha o que hoje se apresenta nos princípios da lógica, enquanto herdeira da tradição parmenidiana: a percepção humana segue os princípios de identidade e de não-contradição. Mas ainda segundo Proudhon, esse traço parmenidiano e logicista incontornável é também o que faz a fraqueza e o limite da percepção humana, diante de uma realidade que, em si mesma, *deve ser suposta como uma realidade fluida à maneira das concepções de Heráclito*. Mas essa suposição, em Proudhon, não é de caráter ontológico: é um princípio metodológico, um elemento componente de sua teoria serial, a ser examinado mais adiante, nesta pesquisa, conforme se examinem esses componentes e o modo como se articulam nessa teoria.

303. O importante neste ponto é caracterizar bem de que modo essa percepção inicialmente simplificadora dos fenômenos em um sentido simetrizante justifica, afinal, a idéia proudhoniana de *equilíbrio sistêmico* como explicação para a estabilidade fenomênica: o que ocorre é que a percepção simetrizante do observador extrái o equilíbrio sistêmico do observado como uma espécie de "média" resultante dessas presenças maiores ou menores de cada componente no fenômeno.

Esse processo perceptivo, segundo Proudhon o concebe, é de fato bem similar ao do raciocínio matemático pelo qual se extrai uma média a partir de um certo número de quantidades variadas. Se as quantidades são, por exemplo, 8, 7, 5, 1 e 9, o raciocínio

opera a soma dessas quantidades e, sendo quatro quantidades diferentes, divide essa soma por quatro, *simetrizando-as*, *equilibrando-as*, isto é, distribuindo a somatória em partes iguais. Então, 8 + 7 + 5 + 1 + 9 = 30, e 30 dividido por 5 partes iguais — *equilibradas entre si* — resulta 6, que é a média desses valores. Isto significa que *se os valores fossem equilibrados mantendo o mesmo conjunto*, cada valor seria igual a 6. Seriam 4 vezes o valor 6, e não os desequilibrados valores 8, 7, 5, 1 e 9. Na matemática, a soma final (no caso a soma ”30”) é a mesma, e a presença ou não desse equilíbrio entre os componentes dessa soma não interfere nela. Mas na constituição dos fenômenos não é assim que as coisas se passam: se um dos componentes parece muito mais presente do que outro, isto altera radicalmente a compreensão do conjunto, porque o conjunto *já não é apenas a mera soma das partes*.

A totalidade de um fenômeno tem características próprias que dependem também da disposição que seus componentes encontram nele e sobretudo do grau em que de fato se apresentam nele como seus elementos constitutivos. Na mera soma de componentes, como na matemática, não há diferenças de resultado entre “8 + 7 + 5 + 1 + 9” e “1 + 5 + 8 + 9 + 7” por exemplo, porque a disposição dos fatores não altera o resultado, uma vez que essas unidades numéricas se apresentam no interior da soma ”30” como elementos no interior de um mesmo conjunto, e cuja posição nesse conjunto não interfere em nada na sua caracterização como sendo o conjunto “30” até aqui mencionado.

Mas imaginando agora esses valores como se fossem medidas dos graus em que certos componentes *qualitativos* de um fenômeno — aqui não explicitados — se apresentam nele, o componente mais presente, o de grau “9”, tenderia a ser considerado como que o componente nuclear ou essencial para a caracterização do fenômeno tal como se apresenta, e o componente que se apresenta apenas em graus “1” no fenômeno seria, de todos, o menos relevante para a caracterização atual desse fenômeno. Se o componente de grau “1” fosse retirado de cena, a possível descaracterização do fenômeno seria muito menor do que se lhe fosse retirado o componente de grau “9”. Isto estabelece uma estruturação ordenada desse conjunto de componentes fenomênicos, e a disposição dos componentes passa a alterar a composição final, porque ela se caracteriza como um conjunto *ordenado*, que *só é o mesmo conjunto*, isto é, só apresenta identidade estável, na

medida em que os elementos continuem mantendo aproximadamente na mesma disposição que já mantêm uns em relação aos outros, na medida em que se permaneçam cada qual com o seu grau de presença no fenômeno global que estão compondo — e note-se também que se trata de uma disposição *aproximada*, e não exata, porque a percepção humana não é exata, trabalha apenas com aproximações.

304. Diante disto, é evidente que uma composição imaginária na qual todos os elementos componentes participassem com o mesmo peso na constituição do conjunto, e não se tratasse então de um conjunto ordenado, com alguns componentes mais importantes para sua caracterização e outros menos, ofereceria uma percepção mais simples, mais estável e mais segura do fenômeno: se seus componentes são igualmente importantes em sua caracterização, não há indecisão, não há componentes naquela margem de incerteza em que não se sabe que eles afinal fazem parte do fenômeno em questão ou não fazem: ou os componentes fenomênicos estão ali presentes, então o fenômeno toma forma, ou não estão, e o fenômeno desvanece ou assume outra forma, caracterizando-se como *outro* fenômeno.

A percepção, diz Proudhon, realiza exatamente esta operação imaginária: ela suprime as incertezas simplificando aquilo que percebe, e por assim dizer, ao invés de captar de imediato a composição de elementos que se apresentam com os graus de importância 8, 7, 5, 1 e 9 na caracterização do fenômeno, começa por captar esse fenômeno em uma versão simplificada, em que o grua de presença de seus componentes na sua caracterização parece ser 6, 6, 6, 6 e 6. Eis o patológico absolutismo (ou dogmatismo) idealista humano em ação, sob a forma de uma mórbida propensão para a monotonia e a inércia que contamina os seres humanos já desde as suas percepções. Em sua fase religiosa, a atividade cognitiva humana se deixa dominar por essa propensão. Em sua fase filosófica, começa a reagir, e procura avançar dessa primeira percepção para a assimilação mais realista dos detalhes. Mas não pode ultrapassar por completo o território dos equilíbrios e idealizações fixistas, pois fora dele, a própria percepção se anula e os fenômenos desaparecem. Captar o movimento em si mesmo, é algo para além do alcance da capacidade cognitiva humana.

305. O fenômeno então, segundo Proudhon, se produz enquanto fenômeno — o que significa que adquire realidade, consistência, permanência, identidade própria, do ponto de vista humano — justamente na medida em que a percepção forja esse ilusório equilíbrio como forma pela qual o fluxo das coisas se torna ou ao menos parece tornar-se, para ela, indiretamente assimilável.

O avanço do conhecimento se dá na medida em que o conhecedor seja capaz de avançar, com esses equilíbrios ilusórios que são o seu único meio de assimilação das coisas, rumo à captação dos detalhes que, considerados em si mesmos — se isso fosse possível — revelariam os precisos desequilíbrios e diacronias constitutivos do fluxo das coisas. O conhecimento é, neste sentido, um trabalho de projeção de equilíbrios ilusórios e ideais por sobre regiões cada vez menos equilibradas da realidade fenomênica, de modo a assimilá-las e incorporá-las — não em si mesmas, mas ao nível das representações teóricas que procuram corresponder a elas — nas regiões em que o equilíbrio sistêmico dessas representações teóricas já foi atingido.

306. É digno de nota, aqui, que a racionalidade, segundo Proudhon, atua diretamente mesmo na percepção sensível, de modo que para ele não existem aí, a rigor, duas faculdades distintas, como para Kant, a da sensibilidade e a da razão. A razão é o próprio procedimento divisor (ou decompositor) e equilibrador de componentes que atua direta e imediatamente, por exemplo, na percepção sensível. Mas também não se deve compreender percepção no sentido estritamente sensorial: a percepção se dá, do mesmo modo, e com o mesmo sentido racional diretamente atuante, como percepção de elementos internos à própria subjetividade, tais como idéias, conceitos, valores etc, cuja percepção mais racional conduz para mais longe do terreno do puro sentimento de fé e da pura aquiescência passiva em relação ao percebido, tornando-o objeto de apropriação e manipulação intelectual cada vez mais completa.

Não se trata exatamente de idealismo ou da construção de teorias idealmente correspondentes à realidade e cada vez mais correspondentes a ela, porque o objetivo do conhecimento é, para usar um termo que é do próprio Proudhon, o “empoderamento” do conhecedor, e também porque esse acúmulo de assimilações teóricas úteis ao seu empoderamento representa uma luta contra o próprio campo teórico em busca de sua

superação. E finalmente, por outro lado, porque esse movimento rumo à superação ou libertação do domínio do campo teórico, pelo exercício do qual o agente cognitivo se empodera, não se dá de fato, para Proudhon, rumo à realidade em si mesma: ele se dá rumo a um *princípio metodologicamente proposto* por por Proudhon, que é o princípio de movimento.

Portanto, o que interessa à proposta de Proudhon é o constante exercício — e exercício do qual não se espera conclusão — de ultrapassagem do domínio das idéias, abstrações e teorias. O princípio de movimento, neste sentido, figura como um pretexto, ainda que um pretexto de fundamental importância: é o instrumento de orientação desse exercício constante de auto-ultrapassagem das teorias. E constitui também, como se verá no exame de suas articulações com os demais componentes da teoria serial, um importante instrumento de prevenção contra o dogmatismo.

A teoria serial de Proudhon procura então dar vasão a esse empenho equilibrador para o qual a percepção ideologizante humana tende espontaneamente, e procura potencializá-lo como instrumento cognitivo que possa ser projetado sempre mais além nesse movimento incessante e inconclusivo de auto-superação teórica, rumo ao horizonte inacessível do fluxo. Proudhon constrói, com sua teoria, um modelo para a construção e projeção desses equilíbrios idealizados, de modo que seja possível apropriar-se da ilusão que promovem e torná-la, para usar uma linguagem ao gosto proudhoniano, uma uma fantasia instrumentalmente útil.

b) O caráter sígnico dos fenômenos

307. O absoluto de fato não se encontra em parte alguma, e do ponto de vista de Proudhon, seria uma contradição nos termos considerá-lo "real", visto que só há o que é real *para os homens*, e nenhum acesso ao que quer que se suponha existente como realidade em si mesma. Ser real *para os homens* significa sê-lo *em relação a eles,* e portanto já desde aí ser real em termos relativos, e não absolutos. O que há então — e segundo Proudhon por toda parte onde a realidade se encontre sob os filtros do pensamento humano, o que significa por toda e qualquer parte *sem excessão* — é apenas

o *absolutismo*, a propensão ou tendência para a consideração de algum fenômeno como se ele transcendesse o campo fenomênico e fosse, de algum modo, absoluto. Mas isto que vai sendo absolutizado por essa propensão patológica, isto que vai sendo elevado rumo à condição de absoluto, não é apenas sistema equilibrado e por isso de caráter fenomênico, porque casa sistema fenomênico além disto *aponta para algo além de si mesmo*, seja algo igualmente real — algum outro fenômeno — ou algo ilusório, isto é, algo supostamente absoluto que teria sua realidade em si mesmo.

Significa que, para Proudhon, o campo fenomênico é todo ele de caráter *sígnico,* lingüístico. Não é apenas uma construção do modo humano de conceber a realidade, mas uma construção conectada à sociabilidade humana e à sua história, uma construção coletiva, social, e ela própria em transformação ao longo do tempo, um caldo perceptivo que *intercomunica* as pessoas, e que se altera com elas. O caráter históricamente plástico do campo fenomênico é bastante ressaltado por Proudhon.

308. Esses construtos fenomênicos nos quais a humanidade se encontra inserida não depende de fatores que ultrapassam as condições e transformações históricas: não se trata apenas da natureza intemporal do modo humano de conceber o real — esta, Proudhon a conceberia exatamente como concebe os "absolutos" aos quais se opõe. Trata-se de algo de natureza *histórica e mutável.*

Em outras palavras, esses sistemas em equilíbrio que são os fenômenos atuam também na relação entre os homens como se fossem sistemas lingüísticos, e que se alteram com o tempo, assim como os sistemas lingüísticos. Na medida em que derivam da forma própria de percepção dos homens, os fenômenos atuam como se servissem para significar algo — o percebido — representando-o ou exprimindo-o (ou apenas simbolizando-o); mas ao mesmo tempo, além disso, fazem circular essa significação entre os homens. Conforme uma metáfora das mais utilizadas por Proudhon, o mundo fenomênico, em que consiste a realidade humana, é um mundo de "máscaras", que ao mesmo tempo sugerem e ocultam algo para além delas, e que respondem umas às outras, como se fossem usadas pelos atores em uma cena teatral, atores que são eles próprios outras máscaras e assim por diante, numa sucessão de camadas sem fim. As forças atuantes na constituição do real — os fenômenos — são ao mesmo tempo os atores e as

máscaras nesse imenso jogo de cenas do mundo. Na condição de "atores", os fenômenos estão por detrás de outras máscaras, de outros fenômenos, aos quais dão sentido e significação — e todas essas máscaras giram no turbilhão das relações sociais manipuladas e trocadas pelos homens a todo momento — pois eles, os homens, com sua historicamente mutável forma de concepção da realidade, parecem ser os atores últimos por detrás de todas as máscaras.

309. Mas Proudhon propõe que se trabalhe com a suposição de que esse último algo além, essa significação dos fenômenos a ser interpretada e na medida do possível revelada, seja sempre, em última instância, alguma passagem do inacessível *movimento das transformações* que se desenrolam ao longo da História, cujo ritmo seria sempre impossível de se acompanhar com precisão. Deixa transparecer a sugestão de que seu princípio de movimento refira-se aos movimentos sociais, à dinâmica histórica das sociedades, mas não a de fato afirmar isso, deixando espaço para que a investigação avance incessantemente rumo aos absolutos de caráter ontológico, trans-humano, supra-fenomênico, que *se pode hipoteticamente imaginar* para além do campo dos fenômenos.

O trabalho da reflexão, no esforço de realizar esse acompanhamento do *movimento das transformações* no ritmo que é próprio a esse movimento, seria neste caso o de descrever os fenômenos tão precisamente quanto possível, e também interpretá-los, procurando revelar sua significação. O pensamento nunca conseguir cumprir essa tarefa, porque a reflexão, enquanto processo de investigação, pode apenas desenvolver-se incessantemente no sentido de se tornar mais hábil para aproximar-se ritmo, diminuir seu descompasso em relação a ele, e lutar para manter baixa essa margem de descompasso.

310. A interpretação dos fenômenos faz parte desse esforço de acompanhamento das transformações do *movimento* que, por detrás deles, lhes dá, hipoteticamente, a sua última camada de significação. Se conduzida corretamente, essa interpretação deve levar sempre um passo mais além na superação dos limites da percepção do fluxo dos significados últimos de cada fenômeno. Mal percebidos, esses significados tendem a ser absolutizados, tratados como unidades fixas e indistintas, e ademais, de composição inacessível, tendendo à homogeneidade.

Nessas condições — de má interpretação — o jogo de significações dos fenômenos, absolutizado, parece estar fora do fluxo histórico e vivencial das pessoas e sociedades, fora do próprio contexto fenomênico. Mas bem percebidos e descritos, com o devido empenho racional, os significados para os quais cada fenômeno aponta se revelam apenas como novos fenômenos, relacionados ao fenômeno examinado justamente na medida ele em que aponta para esses outros fenômenos e extrai deles o seu sentido. Tudo se passa como se houvessem camadas e camadas fenomênicas superpostas umas às outras, as camadas de cima tendo por significado as que lhes estão imediatamente abaixo, e todas girando e movendo-se em diferentes ritmos e direções — as de cima sempre deslizando impulsionadas em alguma direção pelas de baixo sem que ambas sigam necessariamente a mesma direção, de modo que as significações se alteram com o tempo. Mas todos esses diferentes ritmos de giro são regidos, em última instância, pelos ritmos próprios do *movimento*, essa espécie de princípio motor de todas as esferas de camadas fenomênicas metodologicamente imaginado por Proudhon a título de hipótese.

311. Há então como que uma semiótica proudhoniana, de caráter mais fenomênico e sígnico do que lógico e sintático, que é provavelmente herdada da leitura de Schelling — mas não é possível determinar-lhe com precisão as fontes quanto a isto. O mundo fenomênico é em si mesmo sígnico, lingüístico. O fenômeno que se absolutiza, e que passa a ser tratado como se transcendesse seu próprio caráter fenomênico, é sempre um elemento de linguagem humana — verbal ou não verbal —, sempre algo de caráter de algum modo sígnico, que tende a bloquear o acesso aos seus significados como que perdendo a transparência e tomando o lugar deles, e o que conduz a essa absolutização é o cultivo e a valorização de uma má percepção que se exprime no caráter sígnico desse fenômeno, no tipo de signo que dele se faz.

O fenômeno mal interpretado aponta para algo que está vagamente representado, descrito, exprimido nele, mas não clara e completamente; e procurando aperfeiçoar essa representação, descrição, expressão, mas supondo que o modo de fazê-lo é aproximar o signo do suposto significado transcendente e absoluto, os homens tendem a absolutizar o próprio fenômeno, que então se torna mais opaco à sua correta significação e passa a

atuar, na prática, como se tivesse significado em si mesmo, ainda que os homens continuem lhe atribuindo uma significação externa. É o que tende a ocorrer com os rituais, costumes, objetos, rezas e demais fenômenos de caráter religioso.

O significado absoluto em si mesmo não é e não pode ser real, visto que a realidade é o humana e fenomenicamente captável. Mas o fenômeno que se pretende que tenha nesse absoluto a sua significação, é real *enquanto fenômeno*, e seu processo de absolutização também é. Apenas é também um processo que não pode completar-se, porque isso significaria o próprio desaparecimento do fenômeno de dentro do campo fenomênico, portanto sua dissolução, sua destruição, sua redução a nada — ou ao que não pode ser nada do ponto de vista estritamente humano e fenomênico. Em outras palavras, o processo de absolutização de um fenômenos é o contrário do processo de sua criação: é o processo de sua aniquilação.

B) SÉRIE

312. Se o sujeito, ao captar o seu objeto como fenômeno, o capta de imediato contaminando-o com uma sua propensão para a simplificação esquemática e simetrizante — propensão que Proudhon chama de "absolutista", uma vez que levada às últimas conseqüências, segundo ele, conduziria à suposição de um absoluto real em si mesmo para além de toda e qualquer relação — em tus teoria serial, ele procura fornecer ao pensamento instrumentos para que ele se aproprie dessa mesma propensão absolutizante de maneira a torná-la epistemologicamente útil. A noção de "série" é a de uma composição de elementos inter-relacionados, internos e externos a um fenômeno, que o caracterizam. Mas é também a da compreensão dessa composição de uma maneira que seja *deliberadamente* esquematizada, simplificada, simetrizada.

O mesmo fenômeno, para Proudhon, considerados todos os elementos envolvidos na rede de relações que o constitui, pode gerar, para aquele que o formula teoricamente segundo a teoria serial, diferentes séries todas elas igualmente válidas. Isto ocorre porque, segundo Proudhon, não se captam jamais as efetivas relações constitutivas do objeto

captado naquilo que seriam em si mesmas. Pode-se apenas construir hipóteses a respeito. E Proudhon trabalha com a de que as relações entre quaisquer dois pólos sejam na verdade um fluxo de transformações que segue seu curso de um pólo ao outro, como se o primeiro se transformasse no segundo. Essa hipótese, que pode soar estranha quando se pensa em pólos simultaneamente presentes em um espaço, não é formulada por ele em vista de sua probabilidade, de sua possibilidade ou mesmo de sua plausibilidade: é formulada por ele apenas como um instrumento metodológico útil para fornecer um direcionamento específico para o trabalho da empírico no exame do fenômeno.

Como o que se capta não é esse fluxo de transformações que se opera na passagem de um pólo ao outro, mas apenas esses pólos como se fossem momentos isolados do fluxo, e a relação estabelecida pela fronteira delimitadora entre eles, o que se tem no conjunto de um sistema fenomênico qualquer é uma rede de relações em última instância de caráter sempre e necessariamente hipotético — desta vez no sentido da plausibilidade, isto é, uma rede de relações plausível em vista da suposição metodológica do movimento que uniria todos os componentes envolvidos. Portanto essa mesma rede de relações pode ser concebida de outras maneiras. A mesma composição fenomênica pode ser concebida como apresentando diversas estruturações, todas elas igualmente plausíveis, e portanto igualmente válidas.

Cada possível estrutura da rede de relações que constitui o fenômeno será, segundo Proudhon, uma "série" na medida em que for concebida de maneira deliberadamente esquemática e simetrizante. Na realidade os elementos fenomênicos envolvidos não se dão de saída como se fossem unidades idênticas à maneira desses traços, mas como unidades heterogêneas, diferentes umas das outras sob vários aspectos. Mas essa heterogeneidade ainda não é a real heterogeneidade dos fenômenos, pois já se encontra de saída contaminada em alguma medida pela propensão absolutizante, simplificadora, do sujeito. Mas essa operação se faz e geral desordenadamente e inconscientemente. A teoria serial procurará apropriar-se dela como instrumento de teorização do fenômeno. As séries proudhonianas, então, procurarão formular-se a partir dessa simetrização, iniciando pela equalização, no plano formal, das unidades da série.

313. A Teoria Serial, curiosamente, se assemelha sob muitos aspectos à *teoria dos conjuntos* da matemática, que hoje serve de base para a lógica. Observem-se, nesse sentido, as seções 1, 4 e 5 nas *Definições*, com as quais Proudhon abre seu livro *Da criação da ordem na humanidade*:

> 1. Chamo de ORDEM toda disposição serial ou simétrica.
>
> A ordem supõe necessariamente divisão, distinção, diferença. Toda coisa indivisa, indistinta, não diferenciada, não pode ser conhecida como ordenada: essas noções se excluem reciprocamente.
>
> 4. A ordem, em suas manifestações diversas, sendo série, simetria, relação, é submetida a condições nas quais ela pode ser decomposta, e que são para ela como o princípio imediato, a forma, a razão, a medida. As condições são o que se chama *leis* - Assim, tomando o círculo como um todo ordenado, a igualdade fixa do raio gerador será a lei. Na série aritmética 3, 5, 7, 9, 11... a lei ou razão é 2.
>
> 5. A expressão de uma lei, ou sua descrição, é uma *fórmula*.
>
> (PROUDHON, 1927: p. 33-34)

Note-se que o próprio círculo, nos termos da teoria serial, é considerado não segundo o que poderíamos imaginar como uma unidade "indivisa, indistinta" de sua figura completa, mas como um *conjunto* de elementos (pontos) que, ordenados de uma certa maneira, em uma certa disposição, segundo uma *lei*, conformam (ou "constroem") por essa disposição a figura do círculo. Ou, para seguirmos mais de perto o modo como o próprio Proudhon encara a questão, é a figura completa do círculo que se *desconstrói*, revelando-se como um conjunto de pontos ordenados de uma certa maneira, quando encontramos a lei segundo a qual eles se ordenam, e o processo de conhecimento do círculo, na unidade de sua figura, se caracteriza justamente por essa *desconstrução*.

Ao mesmo tempo, essa abordagem de certo modo *conjuntista* parece ser para Proudhon uma elaboração abstrata, puramente formal, que a princípio *não pretende espelhar estrutura da realidade*, mas *organizar* em diferentes conjuntos ou "classes" o material que a ciência toma como objeto — o que não é uma apenas uma questão de

nomenclatura, porque essas "classes" ou *séries* são, conforme visto, conjuntos de unidades *ordenadas segundo uma lei de composição*, e dotados por sua vez de unidade própria precisamente devido a essa ordem.

> 158. Embora eu empregue a palavra DIVISÃO para exprimir a primeira condição de possibilidade da ciência, não pretendo nada prejulgar sobre o estado original do universo e sobre a maneira pela qual os seres particulares são formados.
>
> (PROUDHON, 1927: p.133)

> 167. Em todas as ciências constituídas e em progresso, o objeto científico é SERIADO, quer dizer diferenciado, repartido em seções e subseções, grupos e sub-grupos, gêneros e espécies; graduado, escalonado, articulado, entrelaçado, simetrisado, coordenado (...) Todas essas inumeráveis figuras diferenciais, nós chamaremos pelo nome genérico de SÉRIE. (PROUDHON, 1927: p. 137)

> 173. A série não é coisa substancial nem causativa: ela é ordem, conjunto de relações ou de leis (...) toda ciência, nascida ou por nascer, não sendo mais que um cálculo de séries, pode-se já prever que, em qualquer esfera de conhecimentos, a certeza é igual e homóloga à certeza matemática. (PROUDHON, 1927: p. 141)

Note-se como, na seção 167, Proudhon descreve o caráter serial do objeto científico: "repartido em seções e subseções, grupos e subgrupos". Pretendendo-se manter a analogia entre a teoria serial e a teoria dos conjuntos que fundamenta a lógica clássica, teria-se que pensar em algum gênero de lógica de *ordem superior*, em que os elementos de um conjunto fossem por sua vez *subconjuntos*, dotados de suas próprias unidades componentes

314. Mas esses subconjuntos, por sua vez, para Proudhon só apresentam unidade própria para figurarem como "elementos" do conjunto maior, na medida em que seus componentes internos sejam *ordenados* por uma *lei* ou *razão* que lhes seja própria, e que já não é a do conjunto maior ao qual pertencem. Sua estruturação interna lhes daria condições de serem assimilados por uma série maior, mas essa série maior, ao determinar seu ponto de vista, *reconfiguraria* esses subconjuntos tornados unidades, daria a eles

novos contornos, em conformidade com a razão que rege a série maior que passa a englobá-los. Isto significa que, em última análise, as séries são independentes umas das outras, e conhecer a mais abrangente não significa conhecer suas sub-séries componentes, nem o inverso. Essa desconexão e autonomia entre as séries, em que Proudhon insiste, é algo que provavelmente dificultaria associação da teoria serial a uma lógica matemática de segunda ou terceira ordem — isto é, com dois ou três níveis de conjuntos uns dentro dos outros, ou de alguma ordem ainda superior.

315. Um outro ponto, finalmente conduz a uma ruptura total dessa analogia: a lógica matemática conjuntista se define como uma *linguagem artificial*, e especialmente voltada para a o rigor na observação de suas sintaxes. Proudhon não apenas não está interessado em qualquer forma de "sintaxe" entre as séries, afirmando a desconexão e autonomia das mesmas, como também não concebe suas séries de modo algum como formulações puramente artificiais:

> 255. Descobrir uma série é perceber a unidade na multiplicidade, a síntese na divisão: não é criar a ordem em virtude de uma predisposição ou uma pré-formação da inteligência; é pôr-se em sua presença e, pelo estímulo da inteligência, receber a imagem dela. §Compreende-se, a partir daí, que a tese serial, tão adequada à demonstração da verdade, não é um método de invenção e descoberta. Ela não ensina a encontrar a série, e sim a determinar o ponto de vista. A teoria serial, assim como todos os métodos particulares, é essencialmente apodítica ou demonstrativa; da mesma forma que a economia política não é a arte de produzir sem trabalho, ela não é a arte de criar artificialmente a verdade. Mas uma vez percebido o ponto de vista da série, uma vez determinada a relação das unidades seriais, a teoria, armada pelo fio condutor, penetra ousadamente no labirinto, avança numa marcha segura de série em série e faz brilhar em todos os olhos essa pura luz da verdade, que só legitima a crença.
>
> (PROUDHON: 2000, Seção 255, p. 197-198)

C) UNIDADES

316. O primeiro componente da teoria serial apresentado por Proudhon é a unidade. Segundo ele, “alfa e ômega” da série. Uma unidade decomposta em um conjunto de unidades menores inter-articuladas.

a) Unidades abrangentes (não seriadas)

317. Uma “série” é, fundamentalmente, um conjunto ordenado de elementos que se relacionam uns aos outros de diversas formas, mas mantendo pelo menos uma relação que seja comum e a mesma entre todos os elementos, pelo menos uma relação que os atravessa a todos, e que Proudhon chamará de “razão” da série. Isto sugere facilmente a comparação da Teoria Serial de Proudhon com a lógica matemática atual, que toma por modelo a teoria dos conjuntos da matemática.

Se no modelo — de certo modo conjuntista — aplicado por Proudhon à compreensão da realidade, apesar da similaridade com formulações da lógica atual, não há qualquer valorização da *sintaxe* entre os pensamentos, é porque, segundo ele, nenhuma sintaxe é capaz de captar efetivamente o fluxo, e ao invés disso, pode facilmente falseá-lo se for uma sintaxe formulada de modo muito artificial. Proudhon acaba apresentando seu modelo conjuntista de compreensão da realidade como um instrumento de apoio a uma espécie de *empirismo analítico* — um empirismo sem o método indutivo que normalmente o acompanha, e no qual se parte, pelo contrário, de um objeto dado, para o exame empírico das relações entre os componentes que o constituem. Em outras palavras, Proudhon parte de um objeto dado rumo à observação clara e detalhada, à maneira analítica, dos elementos que já estão presentes nesse objeto, mas apenas ainda não foram detectados ou discernidos com clareza. O modelo conjuntista ao qual Proudhon chama de “teoria serial” é portanto, basicamente, uma ferramenta para a potencialização da observação empírica, comparável nesse sentido à utilidade de um microscópio.

318. O método se propõe a examinar também o modo como esses elementos — que Proudhon chama de “unidades” — *podem estar* relacionados na realidade, considerada em si mesma, para formar esse objeto. Mas a detecção das relações — isto é,

da razão que articula as unidades seriais — é sempre hipotética em relação a qualquer coisa que se pretenda afirmar da realidade *em si mesma.* Por outro lado, é *humanamente real*, porque é a única realidade humanamente captável. Proudhon reafirma sempre com insistência que, ao fim e ao cabo, tudo o que se pode captar de fato e com certeza, são apenas e exclusivamente *relações* — isto é, aquelas estruturas seriais de relações possíveis, que podem ser extraídas da própria observação empírica do objeto em exame. Nas passagens em que insiste nisto, sua maior preocupação parece ser a de deixar claro que as *unidades* relacionadas não são cados captados pela experiência: são justamente as limitações daquilo que se pode captar. As unidades são as marcas que, nos extremos das relações, assinalam aquilo que já não conseguimos captar — e nada mais do que isso. O que efetivamente se capta pela experiência, então, são exclusivamente as relações, e não aquilo que se julga captar como "unidades" relacionadas. A unidade do captado, ao contrário do que se imagina, não exprime o que se capta nele, mas justamente o que *não está sendo captado* nele.

A unidade é, segundo Proudhon, "alfa e ômega" da série porque se apresenta nos seus dois extremos. Primeiramente como uma unidade indistinta, indiferenciada, não-seriada, que demarca o fenômeno a ser considerado serialmente, e depois sob a forma de cada um dos componentes que devem estar inter-relacionados uns com os outros para compor a série.

> 341. [...] Assim, o conceito de *unidade* não é outro senão a intuição da série, ou de termos da série. [...] O espírito distingue, em primeiro lugar, uma série, isto é, um grupo circunscrito, uma *totalidade* determinada; depois, nesta totalidade reconhece partes e adquire o princípio de *pluralidade*; finalmente, apreendendo quer a relação de identidade que as une, quer a própria parte, chega ao conceito de *unidade*. (do *A nova sociedade*)

b) Unidades componentes

319. As unidades componentes de uma mesma série, segundo Proudhon, devem ser formalmente equivalentes. Determinada a unidade maior a ser examinada, essa unidade deve ser primeiramente dividida em partes, isto é, nessas unidades menores que a

compõem. E tais unidades menores devem ser estabelecidas segundo um critério que seja sempre o mesmo, e que faça com que elas sejam formalmente equivalentes, equivalentes do ponto de vista de sua forma geral, apesar das diferenças de conteúdo.

> 222. A) Elemento da série. A série tem por elemento a unidade. O conceito de unidade, assim como os de substância e causa, nos é sugerido, tanto pelos grupos naturais, quanto pelo sentimento de nossa personalidade. Assim como a substância e a causa e a continuidade e o repouso, a unidade absoluta é a indiferença nas coisas, a não-distinção, a identidade. O espírito a concebe; a teoria a supõe; mas os sentidos não a percebem. A unidade é o alfa e o ômega do universo, entre os quais caminha a ciência do homem.
>
> A série é a antítese da unidade: ela se forma pela repetição das posições e combinações diversas da unidade.
>
> Considerada como elemento da série, a unidade se reveste de todas as formas possíveis. Em aritmética, o elemento serial é a unidade abstrata, quer dizer, concebida fora de toda realidade substancial, como em geometria o ponto, elemento tanto da linha quanto do plano, é concebido sem comprimento, largura e profundidade.
>
> Numa roda de engrenagem, a unidade de série é o dente; num tabuleiro de xadrez, essa unidade é a casa; num poliedro, ela é a pirâmide, tendo seu cume no centro do sólido e sua base na superfície. §Nos reinos vegetal e animal, a unidade é alternadamente gênero, espécie, variedade, indivíduo. No ser organizado, a unidade é o órgão; no órgão, é a molécula etc.
>
> (PROUDHON: 2000, Seção 222, p.275)

Essa noção de unidades formalmente equivalentes se torna mais clara quando articulada com outro fator presente na constituição das séries, o fator chamado por Proudhon de *razão*.

D) EMPIRISMO MODIFICADO (EMPIRISMO ANALÍTICO, NÃO-INDUTIVISTA)

320. A compreensão dos fenômenos como dotados de 'graus' indefinidamente mais precisos de manifestação conforme o sujeito se engaja em sua relação com eles

promove, em Proudhon, o que se poderia chamar de um *empirismo analítico*, de caráter detalhador. O conhecimento da realidade se aproxima na medida em que se captam mais detalhes de sua conformação dinâmica, em contínua transformação, isto é, na medida em que se capta mais de suas relações constitutivas, pois as relações, mais do que as unidades relacionadas, são o que se aproxima dessa dinâmica.

Essas relações são captadas — e os detalhes trazidos à tona — mediante a interação do sujeito com a relaidade examinada, portanto, mediante a experiência, empiricamente. Mas é preciso compreender que esse "empirismo" proudhoniano diz respeito a toda e qualquer experiência que possa ser vivenciada, e não específica e exclusivamente a experiências vivenciadas sensorialmente. E na produção dessas experiências está sempre envolvida, sob diversas formas, a ação daquele que a vivencia. Trata-se sempre de experiência prática ou realizada em circunstância gerada por atividades práticas, de modo que a ação é sua fonte.

321. O caráter heterodoxo do empirismo proudhoniano é claro. A certa altura, Proudhon empreende uma forte crítica à indução enquanto processo de conhecimento, encarando-a como aliada do silogismo, forma de raciocínio, segundo ele, ilegítima — e cuja crítica já foi exposta nesta pesquisa. Recusando o processo de indução como forma de estabelecimento de leis gerais a partir da consideração dos traços comuns entre inúmeros casos particulares, Proudhon no entanto admite um raciocínio de tipo indutivo quando se trata de estabelecer não propriamente leis consistentes e rigorosas, mas sim quando se trata de estabelecer o que ele chama de "tendências". Trata-se de uma utilização do sentido humeano de probabilidade. Por exemplo, segundo Proudhon, conforme se lê no início de seu livro *Idéia geral da revolução no século XIX*, quando se trata de considerar aquilo que a maioria da população deseja em uma sociedade, é preciso examinar não aquilo que parece manifestar-se de imediato como desejo da maioria, mas aquilo que se manifesta como *tendência*, observadas as variações desse desejo ao longo do tempo.

322. Essa orientação pelas *tendências gerais* que, em sua imprecisão, caracterizam de certo modo o mais *provável,* não deve ser confundida, em Proudhon,

com o estabelecimento das leis rigorosas que determinam a estruturação dos fenômenos, e portanto o seu mais preciso conhecimento. Tais leis não são extraídas por indução da mesma maneira como essas tendências. O conhecimento efetivo dos fenômenos, segundo Proudhon, deve começar pela demarcação do campo ou objeto a ser examinado, para então passar ao detalhamento sucessivamente mais aprofundado e mais preciso do fenômeno assim demarcado. Trata-se portanto de evidenciar aquilo que já está analiticamente inscrito no fenômeno considerado inicialmente como um todo indistinto. Empirismo analítico portanto, e não indutivo.

323. Esse empirismo analítico é o que garantirá o rigor das leis gerais que o sujeito cognoscente for capaz de estabelecer entre todos os elementos constitutivos da rede de relações que caracteriza o fenômeno examinado.

324. As séries proudhonianas não pretendem de modo algum ser puras criações artificiais — ou pelo menos não no sentido de uma *linguagem artificial,* e a despeito de em algumas passagens sua teoria serial lembrar algo da lógica matemática conjuntista dos dias de hoje, essas *formas* ou *relações* que constituem as séries ao lhes conferir unidade própria, conforme Proudhon, chegam a parecer inscritas aristotelicamente na própria realidade.

> 7. A ordem não é qualquer coisa de *real*, mas somente de *formal*; é a idéia inscrita na substância, o pensamento exprimido sob qualquer coleção, série, organismo, gênero e espécie, como a palavra na escritura. (PROUDHON, *Da criação da ordem,* p. 34)

> 12. (...) a ordem, ou o que há de puramente *formal* na natureza, sendo a única coisa acessível à razão, o único objeto da ciência, vem a ser por isso mesmo a única REALIDADE para a razão. (PROUDHON, *idem,* p. 36)

Apesar da impressão causada por passagens como estas, a forma, ou *relação* entre as unidades agrupando-as em uma unidade maior — que Proudhon também chama de “razão” da série — é de fato captada *empiricamente*, e segundo Proudhon, *constitui o*

fundamento da própria unidade dos dados empíricos. Mas é encontrada pela *desconstrução* dessa unidade, e figura como uma razão que ordena seus componentes; não é *construída* por uma generalização a partir de indução.

325. A indução nos moldes tradicionais apresenta um sério problema de imprecisão, uma vez que formula leis universais a partir da regularidade observada em uma massa de fenômenos particulares, e que na imensa maioria dos casos, nosso poder de observação jamais dará conta de cobrir todos os fenômenos particulares possíveis. Portanto, as leis propostas por indução só podem apoiar-se em *probabilidades*. Proudhon não pretende propriamente *resolver* o problema, opta por trabalhar com as certezas limitadas da probabilidade. Mas ao mesmo tempo *não aceita a probabilidade como base satisfatória para o levantamento de qualquer lei que se pretenda universal*. Para ele, uma "lei universalmente universalmente válida" para uma certa classe de fenômenos é algo que deve ser entendido no sentido mais rigoroso possível, em que não cabem exceções. Por isso precisa afirmar alguma base de sustentação para essa noção rigorosa de "lei".

Para satisfazer a essa exigência, Proudhon *desloca* o problema de maneira inusitada: não é pelo acúmulo de fenômenos particulares com alguma regularidade *observada* entre eles que chegamos a uma lei universal; é pela *pressuposição inicial de algo como uma lei universal que observamos regularidades entre os fenômenos, que sem isso seriam inteiramente singulares e incomensuráveis; e então, a partir disto, agrupamos de imediato todos os fenômenos que são possíveis sob essa regularidade, observados ou não* — e não há mais exceção. Fazemos isto até mesmo inconscientemente a todo momento, e as "leis universais" (ou generalizações abstratas) que pressupomos geralmente não são muito bem formuladas a princípio: o processo de conhecimento exige que as formulemos melhor, mas para isso é preciso que tais leis *deixem de ser meramente a expressão de regularidades*, e passem a exprimir a *razão* pela qual esses fenômenos são considerados sob essa regularidade — o que por sua vez exige um retorno à observação desses fenômenos também em suas *diferenças* (e conduz, como veremos mais adiante, a uma concepção de "razão" curiosamente afinada com o sentido matemático do termo, de "divisão").

326. Assim, Proudhon assume-se empirista, mas não é indutivista no sentido baconiano, pois ao invés erguer leis universais por generalização a partir do acúmulo de dados empíricos individuais, desenvolve uma espécie de empirismo analítico, um *descritivismo detalhador*, por assim dizer, filtrado pela leitura de Kant e por uma certa inspiração aristotélica. Assume de Kant a idéia de que não nos aproximamos da natureza tateando às cegas, mas já de saída orientados por um questionamento, por *algo que se pretende conhecer*, mas esse algo que já temos de saída é, por assim dizer, a própria síntese ainda não compreendida como tal, ou seja, ainda não compreendida como *composição serial* e sim como mera *unidade*.

As “unidades” que, segundo Proudhon, aparecem aos homens como dados empíricos na forma da série *considerada como um todo,* ou na de seus componentes *tomados individualmente*, assumem um caráter estritamente *especulativo*, pois nada nos assegura *em que medida* esses “dados empíricos” resultam da projeção da realidade sobre nós ou de uma projeção nossa sobre a realidade. Trata-se de uma espécie de *especulação espontânea* que acompanha todas as nossas intuições sensíveis ou intelectuais, subdeterminando nossa percepção e nossas concepções.

E) RAZÃO

327. A razão de uma série é a relação que se estabelece entre suas unidades componentes para a sua constituição. Essa relação deve ser sempre a mesma na passagem de um par de elementos a outro. Deve ser sempre a mesma relação entre todas as unidades, embora uma unidade possa ser ela própria, por sua vez, uma sub-série no interior dessa série maior. Proudhon se utiliza ora do termo “relação”, ora do termo “lei” para exprimir essa mesma noção de *razão*.

Trata-se de uma norma geral válida para todas as unidades componentes, e que determina por que todas elas fazem parte dessa mesma série. Mais precisamente, de uma mesma relação presente entre todas essas unidades. Ainda que existam também entre elas outras relações, se forem vigentes em alguns casos e em outros não, já não fazem parte da razão da série. Será considerada como *razão* da série é apenas aquela relação que a atravessa por inteiro, incluindo todas as unidades.

Há passagens no livro em que, examinando certos casos particulares de seriação, Proudhon menciona um plural de razões constituindo a mesma série, de modo que se supõe também essa possibilidade, e é curioso que ele não a explore, comparando as séries dotadas de uma só razão e as dotadas de várias. Poderia-se também especular acerca das diferenças no interior desse segundo grupo, entre séries cujas razões estariam inter-articuladas, e outras regidas apenas por um grupo de razões dissociadas, meramente dispostas em conjunto nesta condição de "razões" de uma determinada série. Mas os exemplos inicialmente apresentados por Proudhon no momento mesmo em que expõe esta parte de sua teoria, a fim de explicá-la, não esclarecem isto muito bem, porque dão a entender que a razão da série seria sempre apenas uma só.

328. Seja como for, o dado mais importante aqui é o modo peculiar como Proudhon caracteriza a razão da série: não a caracteriza como a razão que articula as unidade de maneira a compor a série, e sim como razão de *decomposição* da série. Ela se caracteriza como razão se por meio dela for possível *decompor* a série em unidades componentes formalmente equivalentes. Trata-se, portanto de um recurso de caráter analítico, que se detecta em uma série já dada e se utiliza para a detecção de seus componentes.

Enquanto "lei", a razão de uma série é, para suas unidades componentes, uma lei no sentido mais rigoroso do termo, não admitindo exceções. Proudhon prefere chamar a isto de "razão" em função da sua concepção da racionalidade — já esclarecida nesta pesquisa — em termos análogos ao do sentido matemático de razão como divisão em partes iguais (ou em linguagem proudhoniana "equilibradas"). E é isso o que fornece a equivalência formal entre as unidades da série. A razão divide a unidade indistinta que

estabelece a demarcação inicial do fenômeno a ser examinado em sub-unidades que, pelo fato mesmo de deterem entre si a mesma relação (ou “razão”), se apresentam em *relação a ela* como iguais, iguais portando apenas segundo a forma que assumem nessa relação.

> 227. B) *Razão da série.* O que dá a forma à série, é a relação seja de identidade, seja de igualdade ou de diferença, seja de poder, de progressão, de composição etc., de suas unidades.
>
> A relação das unidades entre elas é o que chamaremos a razão da série. (PROUDHON, 1927: p. 174-175)

> 228. Para que a série exista, é preciso que a relação entre as suas unidades seja fixa e invariável. [...] (do *A nova sociedade*). Isto é o que nos fez dizer, nas definições, que toda lei era absoluta e não excluía nada: uma vez que a razão ceda ou varie, a série não existe mais: há perturbação e desordem.

> 256. Se a série é um agrupamento de unidades reunidas por um laço comum, a que chamamos razão ou relação, para que ela seja destruída ou ao menos alterada, basta tornar instável a razão. Na realidade das coisas, a perfeita estabilidade da razão nunca se encontra: mesmo o plano mais uniforme, visto ao microscópio, apresenta cavidades e saliências; mesmo a linha mais reta é sempre um pouco flexionada; nenhum animal é parecido com seu modelo, nenhum som é perfeitamente justo; nenhuma série, enfim, está isenta de *perturbações*. A perfeição serial é um ideal que nem o homem nem a natureza podem atingir, mas que a teoria supõe, e que ela deve supor, como a geometria supõe a perfeição de suas figuras e a inflexibilidade de suas retas; como a mecânica supõe a perfeição em suas máquinas, levando em conta as fricções e a resistência. (de *Proudhon - Política* cap. 2)

F) EQUILÍBRIO E ABSOLUTOS (DIALÉTICA UNIDADE-RELAÇÃO)

329. Há algumas seções cujo exame mostra, em Proudhon, um detalhamento e aprofundamento sua concepção de dialética, esboçando o que seria a *dinâmica geral de desenvolvimento* do conhecimento enquanto processo de construção de séries.

Mas antes de irmos às próximas seções, observemos que se Proudhon diz que na natureza não encontramos unidades, mas apenas *relações*, é primeiramente porque tais unidades, enquanto não forem *decompostas, desconstruídas*, enquanto não forem encontrados os seus componentes e a relação entre eles, ainda não caracterizam *conhecimento*, científico ou de qualquer espécie; por outro lado diz isso também porque compreende o termo "unidade" no sentido mais forte possível, o de um todo contínuo e homogêneo, indiviso e indivisível, e também isolado, sem participar de nenhuma heterogeneidade maior que o abranja, portanto, para dizê-lo mais brevemente, *sem relações*, internas ou externas.

Na verdade Proudhon costuma, mais freqüentemente, chamar tais unidades de "absolutismos" ou de "absolutos" imaginários, fantasiosos (ou espontaneamente especulativos, conforme os descrevemos no final da seção anterior) - e de fato, sinto-me levado a concordar com Proudhon que os dados empíricos a que temos acesso não nos aparecem jamais dessa forma, pelo contrário, mostram-se sempre internamente heterogêneos, compostos por inúmeras características, e também compondo-se com outros elementos para formarem algo maior e heterogêneo; e apenas por *abstração*, somente *abstraindo-os* de toda essa rede contextual de relações, é que os temos de fato como *unidades* ou *elementos unos* nesse sentido forte do termo.

330. Há então uma seção para a qual vale a pena atentar, porque retoma em um sentido crucial para compreensão da *dialética serial* as noções de *tese* e *antítese* que até aqui pareciam ter perdido a importância, e as retoma precisamente ao explicar as relações entre a *unidade* (no sentido forte do termo) e a *série*.

> 222 *Elemento da série*. A série tem por elemento a unidade - o conceito de unidade, como os de substância e causa, nos é sugerido, seja pela observação dos grupos naturais, seja pelo sentimento de nossa personalidade. Como a substância e a causa, como a continuidade e o repouso, a unidade absoluta é a indiferença nas coisas, a não-distinção, a identidade. O espírito a concebe; a teoria a supõe: mas os sentidos não a percebem. - A unidade é o alfa e o ômega do universo, entre os quais divaga a ciência do homem.
>
> A série é a antítese da unidade: ela se forma da repetição, das proposições e combinações diversas da unidade.

> Considerada como elemento de série, a unidade reveste todas as formas possíveis.
>
> (PROUDHON, *Da criação da ordem na humanidade*: p. 171-172)

> 171. A série é a condição suprema da ciência (...) A coesão dos corpos e a sucessão dos fenômenos nos dão a idéia de continuidade: mas, de fato, essa continuidade não existe em nenhuma parte (...). (PROUDHON, idem: p. 171)

Torna-se claro, então, de que maneira o processo de desenvolvimento do conhecimento exige uma passagem da tese à antítese, porque é uma passagem da unidade à *série* de unidades.

Uma série é sempre uma *composição* em função de uma razão que organiza em um mesmo conjunto as diferentes unidades componentes. Nosso conhecimento acerca de algo se aprofunda na medida em que deixamos de considerar esse algo como uma unidade homogênea caracterizada talvez principalmente pelo *nome* que lhe atribuímos, e passamos a considerá-lo como uma *composição*, que se exprime melhor pela *razão* que interliga e ordena suas unidades em uma certa disposição. Temos, portanto, o conhecimento concebido como o resultado de *colocarmos em oposição dialética* a unidade e a *série* — que revela essa unidade como *composição formada por outras unidades* —, passando da primeira à segunda.

331. A dinâmica de desenvolvimento do conhecimento, do ponto de vista da teoria serial, consiste nessa passagem da unidade à série, que por sua vez é formada por novas unidades a serem, num momento seguinte, decodificadas em novas *séries* e assim por diante. Como o momento em que se tem a série é o momento em que se tem o conhecimento, e a unidade representa o que ainda é desconhecido, o que se tem é uma dinâmica de alternância entre o predomínio da unidade e o da série no nosso foco de atenção, de tal modo que uma coisa emerge da outra, para nós, como sua antítese, e vice-versa.

G) PONTO DE VISTA

332. Quando Proudhon propõe que o processo de construção de uma série comece pela demarcação do fenômeno a ser examinado, ele chama a essa demarcação de "determinação do ponto de vista". Isto pode gerar alguma confusão, porque parece estar falando apenas de um primeiro delineamento claro e preciso das fronteiras daquela unidade inicial a ser seriada. E de fato, em diversos casos, o "ponto de vista" a que ele se refere pode coincidir com aquela unidade, mas não sempre e não necessariamente coisa que Proudhon não esclarece suficientemente bem, e que só se compreende depois, a custo, através do exame cuidadoso de casos de seriação que ele vai apresentando bem mais adiante, de maneira esparsa em meio a outras reflexões, até o fim do livro.

A confusão se estabelece porque Proudhon não parece atribuir ao termo "ponto de vista" a significação usual. Não se trata exatamente de algo como um posicionamento subjetivo e externo ao objeto, à maneira do que normalmente se entende por esse termo, mas sim da "face" pela qual o objeto é examinado, do ângulo do objeto que se oferece à observação. Mantendo a metáfora inscrita na expressão "ponto de vista", trata-se não daquele ponto de onde "parte" a visão do sujeito para "incidir", por assim dizer, no objeto, e sim *daquele ponto do objeto sobre o qual a visão do sujeito incide*. Proudhon atribui, portanto, à noção de "ponto de vista", um caráter mais objetivo do que aquele normalmente atribuído a ela. Por exemplo mais objetivo do que o caráter que Nietzsche ou Pascal — este último um autor bastante lido por Proudhon — lhe atribuem. Considerado deste modo, o "ponto de vista", na teoria serial, parece ser mesmo apenas uma demarcação mais precisa da unidade a ser seriada. E a utilização desta expressão por parte de Proudhon fica parecendo um pouco estranha, pois "ponto de vista" parece significar apenas o objeto a ser examinado, desde que devidamente bem-delineado. Mas o estranhamento se resolve quando se entende, acompanhando os casos esparsos de seriação apresentados por Proudhon ao longo do livro, que o "ponto de vista" não é apenas isso: Proudhon refere-se, com essa expressão, por exemplo à face *histórica* que o

objeto de exame apresenta, ou à sua face *econômica*, ou à sua face *política* etc. Refere-se, portanto, ao "ponto de vista" histórico, econômico, político etc., pelo qual se capta o objeto de exame.

333. Mas esse "ponto de vista", que assim compreendido parece reconciliar-se com o sentido comum do termo, como se representasse o ponto externo e subjetivo do qual parte o historiador, ou o economista, ou o político, para o exame do objeto, não é de modo algum, aos olhos de Proudhon, um ponto externo a esse objeto: é de fato uma faceta do próprio objeto, inscrita nele — o que também parece em conformidade com a compreensão comum que se poderia fazer do modo como Proudhon fala em "ponto de vista histórico", "ponto de vista econômico" etc. O ponto de vista pode coincidir com a unidade a ser examinada, porque da mesma forma como se pode pretender examinar algo de um ponto de vista econômico, por exemplo, também se pode pretender examinar *a própria economia*, tomando-a como objeto de exame, e inclusive — por que não? — examiná-la "de dentro", isto é, de um ponto de vista *econômico,* assim como se poderia examiná-la de um outro ponto de vista, por exemplo o histórico, fazendo uma história da economia.

334. Nada disto está dito de modo muito claro e preciso nas exposições de Proudhon. Mas compreender esta sutileza pela qual ele pretende dar um sentido mais objetivo à sua noção de "ponto de vista", é algo fundamental para a compreensão de sua proposta no sentido de um futuro desenvolvimento da ciência. É fundamental, especialmente, para a compreensão do modo como ele pretende manter, no próprio interior da ciência e como parte de seus procedimentos normais, a presença viva e ativa do espírito filosófico.

335. Uma questão a observar, pouco desenvolvida por Proudhon mas que decorre naturalmente do modo como Proudhon concebe o *ponto de vista* enquanto componente serial, é que em cada série possível a partir da noção de "casa", por exemplo, é dada relevância a certos aspectos em detrimento de outros, e se poderia com base nisto imaginar que para a casa considerada como "composição de cômodos" (ou seja, de *espaços a serem ocupados*), importaria muito pouco o *material de que são feitas* as paredes, pois são apenas *divisões que demarcam espaços*.

Para Proudhon, em tal caso, o formulador disto estaria equivocado quanto à determinação *ponto de vista* dessa série: pois o que é propriamente uma "casa"? Um conjunto espaços delimitados por paredes, portas, escadas etc. e pela disposição de seus móveis, ou um conjunto de tijolos, porções de cimento, peças de madeira, canos, fiações elétricas etc.? Teria faltado determinar isto.

É preciso começar por determinar o conjunto a ser seriado *antes que se comece a seriá-lo com precisão*, pois uma vez que só é possível colocar em série *conjuntos* de unidades, o objeto a ser seriado jamais poderia ser apenas aquela primeira *unidade* que a ideomania nos traz à mente — no caso aquela unidade chamada de "casa". No entanto, a "casa", naturalmente, não se dissolve ou deixa de existir para dar lugar ao conjunto dos elementos que a compõem: ela apenas deixa de ser considerada como *unidade* para passar a ser considerada como o que em linguagem dialética se chamaria de uma "totalidade" composta, mas que Proudhon prefere chamar de "serie". A noção de "casa" que continua presente como *totalidade composta* nessa série, constitui parte fundamental do que Proudhon chama de "o ponto de vista" dessa série — e note-se que isto não significa exatamente o ponto a partir do qual é projetado o olhar sobre a realidade, mas o ponto escolhido na própria realidade, pelo olhar, para observação e exame.

336. Determinar *qual é o conjunto* a ser seriado, portanto — no caso o conjunto "casa" — é parte do que Proudhon chama de "determinação do ponto de vista". E ao determiná-lo, já se está indiretamente praticando a seriação, ou *ordenação* do conjunto, pois *não há conjuntos não-ordenados*, há no máximo ordenações *ainda desconhecidas* que estão presentes no conjunto. A argumentação de Proudhon para isto é simples: um conjunto formado por apenas um par de elementos possui já, como forma de ordenação, a *simetria* — pois são iguais *enquanto elementos abstratamente considerados do mesmo conjunto* — e todo e qualquer conjunto é uma composição de subconjuntos assim formados, portanto, qualquer que seja o conjunto, porta no mínimo uma ordenação de seus elementos como *sucessão de pares simétricos*.

337. Mas — e este é o ponto realmente interessante — por isso mesmo, como a determinação do conjunto de elementos que está em jogo não pode se dar separada do processo de sua ordenação. Essa determinação, não se *encerra* antes da seriação: pelo contrário, é um processo virtualmente infinito que continua a processar-se sempre em diálogo com o processo de seriação.

Começa-se a determinar o conjunto para que se possa ordená-lo, mas ao ordená-lo, ele se abre a novos elementos até então não considerados — e possivelmente se fecha a elementos até então considerados — de modo que surge a necessidade de *redeterminá-lo*, alterar seus limites, *reformular a determinação de qual é esse conjunto*, ou seja, de *quais os elementos envolvidos.* Isto, por sua vez, conduz a novas ordenações, e assim por diante virtualmente ao infinito. Mas a cada passo, o novo conjunto construído a partir do anterior não é um outro conjunto *qualquer*, pois ainda e sempre se tem em mente o mesmo *ponto de vista* em processo de determinação, ou seja, tem-se em mente sempre que se trata do conjunto "casa", ainda que, em um caso extremo, a certa altura resolva-se que o melhor é dar-lhe outro nome.

Contudo, é preciso cuidado para não confundir por completo o ponto de vista pelo qual se aborda uma unidade em exame com a própria unidade em exame. Proudhon não é muito claro quanto a este ponto, mas percebe-se que, para ele, o ponto de vista não se reduz apenas a essa unidade. Assim, no exemplo acima, faria parte da determinação do ponto de vista não apenas determinar que se trata de uma casa, mas também determinar se é uma casa enquanto *objeto arquitetônico*, enquanto *residência*, enquanto *objeto de engenharia* etc.

Determinar o objeto apenas como "casa" constitui uma determinação ainda *incompleta* do ponto de vista, e o dado fundamental, no que diz respeito a pontos de vista determinados incompletamente, é que eles são insuficientes para determinar as *unidades componentes* que devem participar da série. Enquanto "residência", as unidades poderiam ser, por exemplo, os espaços disponíveis, distribuídos de acordo com o uso e o usuário preferencial de cada espaço: o quarto dos pais, o quarto da filha mais velha, o quarto dos meninos, a sala (de todos), a cozinha (de todos) etc. Os nomes dos espaços, no caso — "quarto", "cozinha" etc. — determinam os usos destinados a eles. Enquanto "objeto

arquitetônico" pensado, por exemplo, de maneira puramente estética, a casa passaria a ser uma composição de espaços vazios, paredes (opacas) de diferentes cores, pisos e forros, vidraças, pontos de luz, portas, janelas, escadas etc. — e estes componentes é que seriam as unidades em jogo.

338. Note-se acima de tudo que, para Proudhon, *um ponto de vista não é uma invenção arbitrária de quem o determina*. Trata-se de algo que pode ser encontrado em uma certa massa de dados empíricos, quando se destaca nela alguma regularidade. Mas qualquer que seja o ponto de vista encontrado, ele terá sido encontrado entre inúmeros outros pontos de vista que seriam igualmente possíveis para aquela diversidade de dados, se *outras* regularidades fossem destacadas nela. Quando se seleciona como ponto de vista uma regularidade, essa massa diversificada de dados empíricos assume em função dela a configuração de um *conjunto de unidades* empíricas. Mas isto não significa,

> 250. Mas se, em todo problema (e uma ciência não é outra coisa senão problema), para obter uma solução, convém antes de tudo determinar a matéria da série, ou, como dizemos, o ponto de vista, essa determinação é freqüentemente uma dificuldade extrema. Sabe-se através de quantos ensaios infrutíferos a botânica chegou à sua constituição definitiva e de que insensatas hipóteses foi precedida a teoria tão simples de Lavoisier; sabe-se que, entre os gregos e os romanos, privados de um sistema regular de numeração escrita, a aritmética não saiu do círculo de uma prática estreita, fora da qual caía numa espécie de magia. Mas o que dizer das ciências morais e políticas, objeto de meditações de todos os povos e que já absorveram cinco ou seis mil anos de trabalhos?
>
> (PROUDHON: *Da criação da ordem,* Seção 250, p. 193)

339. A determinação do *ponto de vista* — isto é, do *material* a ser ordenado serialmente — ainda não é a articulação serial desse material. Sob um mesmo ponto de vista simples ou composto (unitário ou que se apresente como conjunto de pontos de vista), o material ainda não se apresenta racionalmente ordenado. Essa ordenação racional será dada pela *razão* da série, que conjugada com o ponto de vista, pode também ajudar na determinação das unidades componentes. E do mesmo material agrupado sob um determinado ponto de vista, é que se levantarão inúmeras séries possíveis, todas

igualmente inscritas nele — assim como é nesse material que se detectarão, também, as séries impossíveis, aquelas que lhe são incompatíveis e que deslegitimam e falseiam qualquer esforço de seriação em sua direção.

Em ambos os casos, como se vê, há algo de antemão que admite diversos acessos, por diferentes ângulos. Primeiro, o mesmo material pode ser agrupado sob diferentes pontos de vista; depois, o mesmo material já agrupado por um ponto de vista, pode ser seriado de diferentes maneiras.

Em outras palavras, Proudhon é não apenas perspectivista, mas duplamente perspectivista. O traço mais marcantemente perspectivista de sua teoria não está na noção de “ponto de vista”, como seria de se esperar, mas no pluralismo de possibilidades da noção de “série” em cada caso. Entretanto, este perspectivismo se assenta, por sua vez, sobre um outro, que se dá em um nível intelectual mais primário, e que é, este sim, um perspectivismo inscrito, afinal, na noção de “ponto de vista”.

H) DIALÉTICA ANTITÉTICA E PRINCÍPIO DE MOVIMENTO

340. O princípio de movimento ainda não está formulado em 1843 quando Proudhon expõe a sua teoria serial, mas já se encontra esboçado e indiretamente presente sob a forma da noção de “dialética”, pela qual compreende o que seria melhor nomeado como “oposição dialética” — oposição entre algo e sua negação, que se inicia primeiro como uma contradição interna para depois, desenvolvendo-se, ganhar autonomia como uma oposição externa e independente. Essa concepção de movimento é a que orienta todo o desenrolar do primeiro e do segundo capítulos do livro *Da criação da ordem na*

humanidade, nos quais Proudhon traça o processo de desenvolvimento da atividade cognitiva humana em suas sucessivas fases. A formulação mais clara que esse movimento encontra no livro — e ainda assim uma formulação bem pouco esclarecedora — é a que Proudhon apresenta quando caracteriza uma espécie particular de série à qual ele dá especial atenção: a *série dialética*.

Segundo Proudhon, a menor série possível é uma série de dois elementos. Sendo a série uma composição, ela não pode constituir-se apenas por uma unidade. Havendo somente duas unidades inter-relacionadas na série, o que se tem, segundo Proudhon, é precisamente a série dialética, que é "a menor série possível"[129] .

A descrição de Proudhon não é nem um pouco clara quanto a este ponto. Sua preocupação maior está nos resultados práticos dessa formulação do que na clareza de sua exposição. Segundo ele, a série dialética apresenta a peculiaridade de ter a sua razão (ou "lei" de decomposição, ou "relação" entre unidades componentes) coincidente com o ponto de vista. Em outras palavras, na série dialética, a razão *é o próprio ponto de vista* — caso contrário haveria duas séries, e não uma.

O efeito disto para o conhecimento é que a série dialética se torna muito amis segura do que aquelas compostas por mais unidades — que Proudhon chamará de "sistêmicas". É mais segura porque, havendo coincidência entre a razão e o ponto de vista, reduzem-se drasticamente os erros possíveis. Em uma série sistêmica, há erros que podem decorrer de problemas referentes ao ponto de vista da séria formulada, *e também* os que podem decorrer de problemas referentes à *razão* da série. Na série dialética, as duas categorias de erros se reduzem a uma só.

341. Proudhon vai chamar de "dialética serial" o procedimento de seriação — teorização serial — que recorre às séries de tipo dialético. Esse procedimento, além de mais seguro, tem a vantagem de ser aplicável em qualquer caso, porque onde quer que haja uma série sistêmica ela pode ser decomposta em sub-séries dialéticas, de modo que todas as séries são composições de séries mais simples, que podem ser compreendidas como pares de unidades inter-relacionadas. Percorrendo sucessivamente as unidades de

129 Cf. PROUDHON, Pierre-Joseph. **De la création de l'ordre dans l'humanité**. Antony: Tops/Trinquier, 2000, Seção 223, p. 176.

uma série complexa de uma à outra, par após par, acaba-se por percorrer a série como um todo. O exemplo de aplicação da dialética serial que Proudhon fornece são os próprios capítulos anteriores, I e II, do livro *Da criação da ordem na humanidade.* A série dialética é, portanto, aquela que se caracteriza pela linearidade, linearidade que pode se apresentar, por exemplo, no exame histórico de determinado fenômeno, se ele é considerado segundo fases sucessivas de transformação, como que desenhando uma linha da primeira à última fase.

342. A linearidade representa, precisamente, a conexão entre dois pólos, ou pontos. A série sistêmica, considerada em seu conjunto, revela-se de imediato, pelo contrário, como uma diversidade sincrônica de múltiplas relações. Percorrê-la de unidade a unidade, estabelecendo portanto um percurso linear em seu interior, significa decompô-la em séries dialéticas sucessivas, e é deste modo que se procede naquilo que Proudhon chama de "dialética serial".

A concepção, mais adiante, em 1852, do *princípio de movimento,* é um desenvolvimento dessa noção radicalizada, descrita como um *fluxo heterogêneo de oposições sucessivas* que se desenrolam à maneira de oposições dialéticas, isto é, emergindo de cada momento uma contradição interna, que se desenvolve até tornar-se no momento seguinte oposição externa, da qual emergirá outra contradição interna e assim sucessivamente. No entanto, existe também em Proudhon a noção de que essas oposições dialéticas tendem a conduzir-se, cada uma delas, a uma situação de equilíbrio, a um balanceamento mútuo entre as partes em oposição, de modo que se de A emerge a oposição B, não é preciso que A desapareça para que de B emerja a oposição C: A permanece oferecendo resistência a B, e é possível que ocorra um equilíbrio instável, uma constante oscilação entre A e B, ao mesmo tempo em que C vai, por sua vez, emergindo de B — que passa então a resistir-lhe, ao mesmo tempo que enfrenta a resistência de A. forma-se, deste modo, toda uma cadeia de equilíbrios instáveis. Tais equilíbrios (ou oposições) não ocorrem sempre e necessariamente, porque pode não haver suficiente resistência do polo anterior para caracterizá-los, e assim um elo da cadeia pode se romper; nem tampouco há qualquer garantia de que esses elos de oposição e equilíbrio

instável perdurem para sempre quando se firmam. Mas alguns são mais fundamentais e duráveis que outros, por sua vez mais superficiais e circunstanciais, de dissolução mais fácil — e é importante detectar quando se trata de um caso ou de outro.

343. No exemplo prático de aplicação da dialética serial que se pode constatar nos dois primeiros capítulos de *Da criação da ordem na humanidade*, Proudhon faz a última fase de desenvolvimento da atividade cognitiva humana — a fase científica — figurar como uma situação de equilíbrio entre elementos característicos da fase religiosa e elementos característicos da fase filosófica. Na formulação breve e pouco esclarecedora da noção de dialética serial, fica sugerida a noção de que a razão (ou ponto de vista) da série dialética lhe forneceria esse equilíbrio. Passa-se a idéia, então, de que o movimento não seria propriamente contínuo, mas uma oscilação que se inicia com a resistência da unidade anterior à posterior que dela emerge como sua oposição — oscilação esta da qual tenderia a advir o equilíbrio.

344. Em *Filosofia do progresso,* Proudhon formula o princípio de movimento como um fluxo dotado de sentido, sem esta oscilação. Mas a oscilação ainda está presente nesta última formulação sob a mesma possível resistência do pólo anterior à sua negação pelo pólo posterior. O princípio de movimento, contudo, se formula, entre outras funções que exerce, como uma maneira de determinar claramente o sentido último e espontâneo para o qual as coisas se encaminhariam sem essa resistência. Essa clara determinação de sentido contribui com a determinação, por Proudhon, dos diferentes posicionamentos possíveis em face das transformações históricas que ocorrem na realidade. Basicamente, é possível uma posição progressista ou uma posição absolutista, conservadora, que nega o movimento. Esta última é a que estaria expressa na resistência da unidade anterior à sua oposição pela unidade posterior que dela emerge.

Entre essas duas posições haveria o posicionamento eclético, espécie de meio-termo que procura mesclá-las evitando a clara diferenciação e o conflito entre elas, e haveria também o que Proudhon chama, em termos políticos, de “jacobinismo”, a aceleração forçada e artificial do movimento que resulta, na prática, conservadora, e que assim configurada, se pretende progressista, em flagrante hipocrisia ou contradição em vista de seus próprios resultados conservadores.

345. Esta distinção de posicionamentos se apresenta claramente demarcada por Proudhon já em 1849, nas *Confissões de um revolucionário*, e esboçada em muitos textos anteriores, podendo ser de certo modo detectada já nos detalhes da consideração proudhoniana das diferentes fases de desenvolvimento da atividade cognitiva humana nos capítulos I e II de *Da criação da ordem na humanidade*, nas diferentes composições dessas diferentes fases que podem se apresentar simultaneamente em uma mesma filosofia ou linha de pensamento, ora mais à maneira eclética, ora mais à maneira jacobinista (embora Proudhon ainda não utilize esse termo em tais exemplos), e nos melhores casos, à maneira assumidamente conservadora, ou então, no extremo oposto — e em conformidade com a posição do próprio Proudhon — à maneira assumidamente progressista. Portanto, o princípio de movimento já se encontra de fato esboçado ou pelo menos sugerido desde a formulação da teoria serial.

Em sua articulação com os demais elementos que conformam a série, o papel do princípio de movimento é o de fornecer o horizonte — inatingível, mas admissível como alvo orientador — dos sucessivos detalhamentos pelos quais a experiência vai delineando com maior precisão as unidades e relações componentes da série mediante sucessivas subdivisões de cada unidade em sub-unidades, com suas correspondentes relações e estruturações seriais, que podem ir dando lugar a novas sub-séries em um outro nível, que por sua vez podem dar lugar ainda a um outro nível de sub-sub-séries, e assim por diante.

É a relação — ou razão — o que, na composição da série, mais proximamente procura exprimir o movimento, na medida em que é uma razão divisora, que estabelece pólos separados que, embora equivalentes em termos formais, se diferenciam pelos seus conteúdos. Essa diferenciação, considerada em seu desenvolvimento linear dotado de sentido — sentido que aponta de um dos pólos ao outro — é o que exprimiria de mais perto o movimento, figura hipotética de uma solução ao impasse do equilíbrio, e que Proudhon dá a entender como emblema de uma solução favorável ao pólo opositor que, em qualquer dessas situações de oposição dialética, emerge depois. Poderia-se supor que o sentido apontado pela resistência do pólo inicial e conservador serviria, também, para caracterizar um possível sentido desse "movimento" proudhoniano. Mas não é o que

ocorre, porque a resistência se dá apontando não "para trás" e sim para *fora* do movimento — é preciso aqui lembrar a noção proudhoniana de "absolutismo", porque é disso que se trata.

346. O primeiro ponto a observar é que a conexão entre a expressão "dialética" e a noção de alguma espécie de *movimento*, para Proudhon não é imediata. A princípio, "dialética" é, para ele, a propriedade de uma forma particular de *série* — a "série dialética" — e o *método dialético* de raciocínio, um caso particular do *método serial*. A primeira conexão que Proudhon estabelece, portanto, entre a noção de "dialética" e a de um movimento, é de caráter instrumental: trata-se de um método, dotado de particular utilidade. A dialética, então, parece figurar de início como um método de raciocínio, e a a impressão inicial que se tem é a de que se trata, de fato, apenas de um *instrumento racional* que podemos utilizar quando nos parecer útil. Mas não se terá compreendido de fato Proudhon enquanto não se desfizer essa primeira impressão.

O *método serial*, como já mencionado, é apresentado desde o início como uma *descrição* de traços comuns a todo e qualquer procedimento de apreensão intelectual, e assume claramente o caráter de uma *teoria geral do conhecimento* (e não apenas do conhecimento científico). A *dialética serial*, neste quadro, é apresentada normativamente como a proposta específica de Proudhon, fundamentada e justificada por essa teoria do conhecimento.

Examine-se o que ele diz nas seções 223, 257 e 268, do Cap. III de *Da criação da ordem na humanidade*:

> 223. A menor série possível contém ao menos duas unidades: uma tese e uma antítese, uma alternância, um vai-e-vem, os contrários, os extremos, a polaridade, o equilíbrio, o bem e o mal, o sim e o não, o eu e o não-eu, o pai e os filhos, o mestre e o aprendiz, o esposo e a esposa, o cidadão e o Estado (PROUDHON, 1927: p. 172).

> 257. Remeter a um ponto de vista único idéias completamente discrepantes quanto à matéria, à causa, o princípio ou a forma; formar uma série simples, com termos iguais ou idênticos: eis em que consiste a obra do raciocínio.

> Chamaremos a série assim criada, pela reflexão, da comparação de termos sob toda outra relação inassociáveis, *série dialética*, e a teoria especial que ensina servir-se dela, *dialética serial*. (PROUDHON, 1927: p. 193)

> 268. *Observações*. - Na série dialética, as unidades, tão diversas quanto à matéria ou ao objeto que representam, estão em relação de identidade quanto ao seu ponto de vista; o que faz desta série, tão abstrata quanto ela seja, a mais simples de todas, e do cálculo de suas unidades, a mais fácil das combinações seriais.
>
> (...)
>
> A ordem na qual as unidades dialéticas se sucedem é indiferente à série.
>
> (PROUDHON, 1927: p. 199)

Parece estranho, para quem pretende firmar uma *dialética*, determinar que *a ordem em que se sucedem as unidades dialéticas* (entenda-se a tese e a antítese) seja *indiferente*. Note-se que os exemplos de Proudhon em 223 transitam claramente de termos que são *necessariamente e em si mesmos* opostos, porque opostos *por definição* - tais como os próprios termos "tese" e "antítese" -- até termos que *não são* necessariamente e em si mesmos antitéticos antes de serem *colocados* nessa oposição pelo dialético.

Em outras palavras, os termos, ou as *unidades de raciocínio*, sejam quais forem, consideradas *fora de qualquer relação dialética* podem ser contraditórias *ou não*. Mas uma vez relacionadas (*comparadas*, segundo o Seção 257) pela dialética, *estão colocadas em oposição dialética*, e que enquanto *unidades em oposição* são idênticas, na medida em que tratadas identicamente como *unidades* -- o que é uma outra maneira de dizer que, independentemente de seus conteúdos, passam a ser consideradas formalmente *em função dessa sintaxe caracterizada pela oposição*, ou seja, como unidades puramente formais inter-relacionadas por essa sintaxe.

347. A *dialética serial* é uma concepção radicalmente pluralista da dialética, em que as oposições ou antíteses são a expressão humanamente possível de uma categoria — o *movimento*. O movimento deve ser compreendido em sentido heracliteano, mas como

algo que não pode ser captado senão parcialmente, sob a forma de progressão de oposições. O movimento é considerado por Proudhon como uma categoria logicamente anterior às categorias de espaço e tempo. A anterioridade lógica do movimento — e da série, que procura acompanhá-lo — em relação ao espaço e ao tempo significa que as oposições antitéticas, que formam a série, não se resolvem em uma síntese de caráter temporal, como pretendem os descendentes de Hegel.

Essa *progressão de oposições* pré-temporal e pré-espacial é o que Proudhon procura exprimir com a noção de "série", a partir da qual toda *síntese* que se pretenda mais do que um *equilíbrio* entre os pólos em oposição passa a ser encarada como uma construção hipotética, formal e subjetiva, de caráter meramente especulativo, metodologicamente útil em muitas circunstâncias, mas sem qualquer fundamento ontológico que possa ser efetivamente verificado ou demonstrado.

I) ORDEM E PROGRESSO: IDEOMANIA, MOVIMENTO E CONHECIMENTO

348. Apesar de uma curiosa aproximação em relação ap falsificacionismo atual de Popper, o que torna falsa uma teoria, para Proudhon, é acima de tudo a sua *fixidez* quando a realidade à qual essa teoria procura corresponder *já se alterou e não corresponde mais a ela*. A mesma *fixidez*, no entanto, é necessária ao conhecimento — e aliás *inevitável*, em se tratando de teorias, o que torna portanto todo conhecimento necessariamente incompleto e precário. Essa *fixidez*, além disso, participa intimamente da própria constituição da idéia de "unidade", seja no caso das unidades componentes da série, seja no caso da razão que dá unidade à série como um todo.

Isso se torna ainda mais interessante quando se pensa *temporalmente* essa noção de unidade, que até aqui pensamos espacialmente, e Proudhon não deixa de fazê-lo: o resultado é a própria identidade de algo consigo mesmo considerada como "unidade", o próprio princípio de identidade como sinal de "absolutismo". Em outras palavras, a *fixidez* mencionada há pouco é a própria unidade considerada temporalmente. Assim, se o

que caracteriza o "falso", para Popper, é a presença de contradição, na esteira de um dos axiomas fundamentais da lógica clássica, o que caracteriza o "falso" para Proudhon é, precisamente, o *princípio de identidade* — outro dos axiomas fundamentais da lógica clássica. A rigor, falso é aquilo que *não muda*; ou melhor dizendo, *torna-se falso* aquilo que não muda.

349. Proudhon só admite a noção de identidade (e de fixidez) restrita à condição de uma operação que *iguala formalmente* matérias diferentes para colocá-las como puras unidades na composição de uma série, independentemente dos conteúdos semânticos dessas unidades. Mas ao igualá-las formalmente, a própria identidade deve ser considerada como *forma* atribuída aos conteúdos assim igualados, ou seja, como *propriedade comum a esses conteúdos*; em uma palavra, como *relação*. Ainda que puramente formal, a identidade não deixa de ter um papel fundamental, neste caso, na própria construção das séries, e portanto na constituição do conhecimento.

> 269 II. *Sistematização das séries.* A série dialética se forma portanto em virtude de uma relação de identidade, ou pelo menos de equivalência, que o espírito, de um ponto de vista dado, descobre entre coisas de outro modo discrepantes (*disparates*) e heterogêneas. Demonstrar é percorrer sucessivamente os termos de uma série, e constatar neles a presença dessa relação; para falar nossa linguagem, é verificar a *razão*; em uma palavra, é seriar. (PROUDHON, *Da criação da ordem na humanidade*: p. 200)

Esse posicionamento surpreendentemente heracliteano para uma abordagem que, sob tantos aspectos, lembra a da lógica matemática conjuntista, torna-se mais claro em seu livro *Filosofia do progresso*. "Não há nada de fixo e de eterno senão as próprias *leis* do movimento" (PROUDHON, 1946:*1ª Carta*. I, p. 49). A noção de movimento é apenas "um preconceito favorável", diz o próprio Proudhon (idem: I, p. 51). "*O movimento existe*: eis meu axioma fundamental." (ibidem . II, p. 56).

350. Embora proponha a existência do movimento como *axioma*, e isso já lhe bastasse, uma vez que não está se referindo a uma *realidade em si mesma*, Proudhon não se satisfaz, e procura demonstrar, com um relato que poderia ser uma passagem de uma biografia intelectual, de que maneira chegou a esse axioma.

Ele o faz questionando o *cogito* cartesiano de uma maneira extremamente abreviada, mas que, correndo o risco de algum exagero, procurarei detalhar e precisar melhor aqui: do fato de parecer haver em mim *um movimento de cogitação de dúvidas possíveis* a ser levado às últimas conseqüências, ou seja, um movimento de *pensar* que me permite duvidar metodicamente, não extraio como evidência resultante esse "*em mim*", porque ainda não fui às últimas conseqüências.

Ou seja, não se extrai daí a existência de um "eu" no qual se possa situar uma *vontade pensante*, ou mesmo a de uma unidade de pensamento — pois o que caracterizaria especificamente isso que chamo de "pensamento" se esse termo se refere a "tudo"? A rigor, sequer se pode dizer *em que consiste* esse movimento para declará-lo como um movimento *do pensamento*, pois o que seria então o pensamento, se não há nada para além dele? Nesse sentido, se poderia dizer indiferentemente que tal movimento ocorre na própria realidade como um todo, e não necessariamente limitada a um plano "mental" que seria um subconjunto dela e que, por isso, a estaria pressupondo.

A rigor, não se pode afirmar nada quanto à "exterioridade" ou "interioridade" desse movimento, porque se pode duvidar inclusive das dúvidas anteriores, como a dúvida acerca da realidade "exterior" -- em que medida se pode afirmar tê-las *guardadas* em algum lugar *no eu*? O que significam esses "lugares" a que se chama de "passado" e "futuro" para além desse movimento presente? Não se extrai como evidente sequer uma "vontade" no sentido forte, mas apenas um *movimento* em uma certa *direção* -- que poderia ser outra, mas cuja determinação é de origem desconhecida, poderia ser até mesmo aleatória, e não necessariamente instituída por alguma "vontade".

351. Isto posto, passe-se a palavra ao próprio Proudhon, que uma vez firmada a existência do movimento, volta a detalhar melhor seu pensamento.

> Para mim, todas as nossas idéias, sejam intuições, sejam concepções, provêem da mesma fonte, a ação simultânea, conjunta, adequada, e no fundo idêntica, da sensibilidade e do entendimento. (PROUDHON, 1946:*1ª Carta*. I, p. 57)

Assim, toda intuição ou idéia sensível é apercepção de uma composição, é ela mesma um composição: portanto, toda composição, seja ela existente na na natureza ou resultante de uma operação do espírito, é o produto de um movimento. (PROUDHON, 1946:*1ª Carta*. I, p. 57)

Toda concepção, ao contrário, indica uma análise do movimento, o que é ainda um movimento, e que eu demonstro da maneira seguinte:

Todo movimento supõe uma direção, A → B. Esta proposição é fornecida, *à priori*, pela própria noção de movimento. A idéia de *direção*, inerente à idéia de movimento, estando adquirida, a imaginação se apodera desta última e a divide em dois termos: A, *lado de onde vem* o movimento, B, *lado para onde ele vai*. Dados esses dois termos, a imaginação os precisa nesses dois outros, *ponto de partida* e *ponto de chegada*, dito de outro modo, *princípio* e *fim*. Portanto, a idéia de princípio e de fim não é senão uma ficção ou concepção da imaginação, que digo? Uma ilusão dos sentidos.

Um estudo aprofundado mostra que não há nem pode haver, no movimento perpétuo que constitue o universo, nem princípio nem finalidade, nem começo nem fim. Estas duas idéias, de nossa parte puramente especulativas, não indicam nas coisas nada mais que relações. Pôr de acordo uma realidade qualquer com essas noções, é fazer-se uma ilusão voluntária.

Desse duplo conceito, de começo ou de princípio, e de finalidade ou de fim, se deduzem todos os outros. O *espaço* e o *tempo* são duas maneiras de conceber no intervalo que separa os dois termos supostos do movimento, ponto de partida e ponto de chegada, princípio e finalidade, começo e fim.

(...)

Da idéia de movimento, deduzo ainda, e sempre pelo mesmo procedimento analítico, os conceitos de *unidade*, de *pluralidade*, de *mesmo*, de *outro*; os quais por sua vez me conduzem aos de *sujeito* e de *objeto*, de *espírito* e de *matéria* etc.(...). (PROUDHON, 1946:*1ª Carta*. I, p. 57-58)

A condição de toda existência, depois do movimento, é sem objeção a *unidade*; mas de que natureza é essa unidade? (...) é essencialmente *sintética*, que é uma unidade de *composição*. Assim, a idéia de movimento, idéia primordial para toda inteligência, é sintética, posto que (...) resulta em dois termos, que representamos por esta figura, A → B.

(PROUDHON, 1946: *1ª Carta*. I, p. 62)

Assim, podemos dizer que em relação à lógica da investigação científica, o que Proudhon propõe é a redução do princípio de identidade a um plano *mais puramente formal* que não engloba o dos conteúdos semânticos, mas serve para *sintetizá-los*, e como objetivo ideal a ser buscado aproximativamente por essas sínteses, refletir, correspondencialmente, não a realidade em si mesma, mas o *movimento*, pressuposto axiomaticamente pelo que poderíamos chamar de *princípio de movimento*.

352. O *princípio de movimento* não garante a verdade de nenhuma teoria, mas contradizê-lo garante a *falsidade* das teorias, e torna-se possível *compará-las* examinando o quanto conseguem corresponder a ele - ou melhor, o quanto conseguem *deixar de excluir* do movimento, uma vez que jamais chegam de fato a corresponder a ele.

353. A questão, se usarmos uma metáfora matemática, passa a ser *quantos pontos nossa teoria consegue detectar entre dois pontos já detectados, para que nos aproximemos mais do continuum que deve constituir a reta* - mas esta é apenas uma metáfora, pois não se trata de uma reta, enquanto figura estática, e sim de *movimento*. Entretanto, o movimento não é *homogêneo*, ou seria *unidade temporal*, *identidade*, e não movimento: é um *contínuum* heterogêneo, um processo constante de transformações - não é possível que haja alguma regularidade nessas transformações?

Certamente não uma regularidade *imutável*, *definitiva*, como a que as leis da ciência tradicionalmente têm buscado, mas essas transformações, operando-se em uma massa heterogênea de dados que acaso constitua o "recorte" de realidade estudado por uma ciência, podem ocorrer mais lentamente em algumas regiões da massa, mais rapidamente em outras.

Isto fornece um critério para a seleção entre teorias concorrentes: entre duas séries formadas pelas mesmas unidades a partir de pontos de vista diferentes, a questão passa a ser a de determinar qual oferece a melhor razão ordenadora, ou seja, em qual delas a razão capta melhor o movimento. Como não é possível captá-lo *em si mesmo* como um puro estado de mutação - inclusive porque a rigor, para a razão, que *divide em unidades formalmente idênticas*, ele *não existe* em si mesmo, e sim apenas axiomaticamente - captá-lo melhor significa captá-lo mais sintática e compositivamente, abrangendo melhor as diferenças ou oposições dialéticas que são o único modo pelo qual conseguimos nos

aproximar de expressá-lo, mas ao mesmo tempo sem com isso *instabilizar* e desfazer a série, pois isso significaria desfazer o próprio conhecimento. A melhor razão serial é aquela cujas fixações teóricas consigam não contradizer o movimento.

Naturalmente, isto encaminha Proudhon para a idéia de que a melhor teoria a respeito de uma porção ou "recorte" qualquer da realidade será aquela que captar melhor as próprias *leis do movimento* tal como se manifestam naquele "recorte", em outras palavras, aquela que melhor captar as *regularidades* — ou a *composição rítmica* — do próprio movimento, supondo que exista uma tal regularidade e que as transformações não se dêem aleatoriamente.

3. Tipologias

354. A preocupação principal de Proudhon, em sua teoria serial, é a de oferecer critérios para a avaliação dos conhecimentos e sobretudo para a detecção mais precisa dos erros no processo de conhecimento, de modo que possam ser corrigidos. Com o livro *Da criação da ordem na humanidade* ele pretendia, por meio dessa exposição metodológica, oferecer uma proposta construtiva para o conhecimento, após uma longa e afamada carreira como contraditor, crítico radical e destruidor. Não obstante, o livro foi recebido pelos leitores e críticos em geral como um dos mais destruidores já escritos por Proudhon até o momento. E de fato, havia razões para isto, como o próprio Proudhon acaba por admitir.

Uma delas é que a preocupação com critérios para a avaliação da qualidade dos conhecimentos se manifesta em muito menor grau do que a preocupação com critérios para a desqualificação de conhecimentos ilegítimos, que parece ser o centro de sua atenção na formulação dessa teoria, em 1843. Para essa desqualificação, Proudhon procura descrever claramente a correta constituição de uma série, e depois estabelece uma tipologia das séries determinando que tipo de série corresponde a que tipo de fenômeno, pois os erros no processo de conhecimento ocorrem, segundo ele, por má formação das séries envolvidas no exame dos objetos, que não cumprem todas as

condições necessárias para uma série adequada para isso, ou por inadequação da série ao objeto seriado, inadequação que advém quase sempre de uma confusão entre diferentes tipos de série, cada qual adequado a um tipo de fenômeno, e não aos demais. Cada fenômeno tem um tipo de estrutura serial que lhe é próprio, adequado e que tende a formar-se nele espontaneamente. Os problemas começam quando por alguma razão se força um fenômeno assumir forma imprópria, inadequada para ele. A má formação, a conformação defeituosa da série, conduz a essa inadequação também.

> 302. A arte do raciocínio, seja por refutação ou demonstração, consiste em reconhecer se a proposição, tomada em seu conjunto, ou comparada a uma outra, expressa ou subentendida, forma uma série regular; se essa série é própria ao objeto ou emprestada de outra parte; se a relação é fielmente observada entre as partes ou unidades seriais; se o ponto de vista não varia. Quando as diversas condições são preenchidas, a série é exata e a proposição demonstrada.

A tipologia de Proudhon é extensa, formada por vários grupos diferentes de tipos de séries. As mais importantes são a que divide as séries, segundo suas formas, em *dialéticas* e *sistêmicas*, e a que as divide, segundo seus conteúdos, em séries *naturais*, *artificiais*, *similiformes ou analógicas* e *lógicas.*

A) SÉRIE MÍNIMA (DIALÉTICA) E SÉRIE SISTÊMICA

355. Proudhon apresenta o que chama de "série dialética" do seguinte modo:

> 223. A menor série possível contém ao menos duas unidades: uma tese e uma antítese, uma alternância, um vai-e-vem, os contrários, os extremos, a polaridade, o equilíbrio, o bem e o mal, o sim e o não, o eu e o não-eu, o pai e os filhos, o mestre e o aprendiz, o esposo e a esposa, o cidadão e o Estado (PROUDHON, 1927: p. 172).

> 257. Trazer a um ponto de vista único idéias inteiramente díspares quanto à matéria, a causa, o princípio ou a forma; formar com elas uma série simples de termos iguais ou idênticos: eis aqui em que consiste a obra do raciocínio.

> Chamaremos a série assim criada, por meio da reflexão, da comparação de termos inassociáveis em qualquer outra relação, série dialética, e a teoria especial que nos ensina a empregá-la, a dialética serial.

> 268. *Observações*. - Na série dialética, as unidades, tão diversas quanto à matéria ou ao objeto que representam, estão em relação de identidade quanto ao seu ponto de vista; o que faz desta série, tão abstrata quanto ela seja, a mais simples de todas, e do cálculo de suas unidades, a mais fácil das combinações seriais.
>
> (...)
>
> A ordem na qual as unidades dialéticas se sucedem é indiferente à série.

(PROUDHON, 1927: p. 199)

> 258. Na série dialética o ponto de vista e a razão não diferem: vantagem que faz sumamente sensíveis os mecanismos e a construção desta série. De todas as séries que apresenta o estudo das ciências, a série algébrica (a equação) é a única que se aproxima a esta pela universalidade de aplicação e simplicidade de forma (...).

Os termos *tese* e *antítese* mencionados da Seção 223 de Proudhon acima citada sugerem uma contraposição em sentido forte, porque o segundo se define analiticamente como negação do primeiro, o que poderia ser entendido como *contradição lógica*. Mas como já visto, para Proudhon não se trata de termos *necessariamente* opostos, no sentido forte do termo, e sim de *quaisquer termos* que sejam *colocados ou considerados em oposição pelo dialético*. Entretanto, isto não significa que sempre que se coloca em oposição os termos que formam uma série, se faz isso arbitrariamente, de acordo com a vontade.

É preciso saber distinguir, por um lado, quando se está lidando com o *logos*, ou seja, com unidades de discurso (conceitos, palavras, símbolos, sentenças) que organizados em série passam a fazer um certo *sentido*, caracterizando uma *mensagem*, e que para isso podem ser organizados como bem se entender, desde que não sejam feridas as normas da linguagem e da comunicabilidade; e quando, por outro lado, se está *usando*

unidades de discurso para falar de coisas que *não são* unidades de discurso, mas objetos, pessoas, problemas, situações etc., aos quais *se pretende referir* usando essas séries lingüísticas, que Proudhon chama de séries "lógicas".

356. Na tipologia das séries empreendida por Proudhon, as séries "lógicas" (ou lingüísticas) são abstrações construídas artificialmente. Mas há séries (justamente as que mais interessam) que não são feitas de *logos*: uma casa, por exemplo, pode ser compreendida como uma série composta por diferentes cômodos com funções variadas. Considerada deste modo, a casa não é uma série de palavras ou sentenças, mas uma série de espaços delimitados por paredes, portas, escadas etc. e pela disposição de seus móveis. Poderia ser considerada de outro modo, por exemplo como uma série de tijolos, porções de cimento, peças de madeira, canos, fiações elétricas etc. Ou ainda como o conjunto de tudo isso e mais uma porção de outras coisas.

357. Em cada um desses casos, a série *completa* consideraria *tudo* o que está envolvido nisso que chamamos de "casa" — então, por exemplo, mesmo se a casa fosse considerada como uma *composição de cômodos*, não seria compreendida por completo se não fosse considerado por exemplo o *material de que são feitas as paredes*, e seja qual for o ponto de vista adotado, é preciso sempre *tentar* construir as séries da maneira mais completa possível, abarcar a realidade concreta tal como se apresenta — no que pode ser e provavelmente será necessário pôr em diálogo séries construídas de pontos de vista inteiramente distintos. Mas nunca se conseguirá atingir essa completude. Toda série será sempre necessariamente incompleta.

B) SÉRIES NATURAL, ARTIFICIAL, ANALÓGICA E LÓGICA

358. Proudhon se detém muito mais no esclarecimento de uma tipologia de caráter epistemológico, isto é, que diz respeito menos à estrutura interna das séries e mais diretamente à sua correspondência com o objeto examinado, de modo a oferecer algum conhecimento desse objeto na medida da legitimidade dessa correspondência.

Nela, Proudhon divide as séries em quatro tipos fundamentais que não podem ser confundidos uns com os outros, sob pena de distorção dos conhecimentos adquiridos por meio delas: séries naturais, artificiais, analógicas e lógicas. Cada tipo de série deve ser aplicado ao tipo correspondente de realidade fenomênica, e deve ser utilizado da maneira que lhe é adequada. A imprecisão quanto a isto é fonte de erros. É uma tipologia estabelecida com base no tipo dos conteúdos fenomênicos abordados pela série.

Mas para que se possa entender essa tipologia, é preciso primeiro compreender que não se trata necessariamente de idéias no sentido *representações mentais,* que seriam estruturadas de maneira a correspondem a fenômenos: uma série é, primeiramente, a idéia ou forma *inscrita no próprio fenômeno.* Ela é uma composição de elementos subjetivos e objetivos que constitui o fenômeno. E uma série mais puramente subjetiva, como a que constitui um exemplar desse tipo de fenômenos aos quais se chama de "representações mentais", pode corresponder a uma outra — a série que constitui o fenômeno representado.

359. É interessante notar o modo como Proudhon supera, no conhecimento, o dilema entre subjetivismo e objetivismo: não há, na Teoria Serial, sujeito de um lado e objeto de outro. Há *composições* de elementos subjetivos e objetivos, que variam caso a caso, e nas quais ora predomina um desses tipos de elementos, ora predomina o outro. A *lei* ou *razão* da série é sempre um elemento formal e subjetivo, mas selecionado em um leque de alternativas igualmente válidas. A determinação do ponto de vista e das unidades também são, de maneira similar, decisões subjetivas baseadas em dados objetivos. Mas os conteúdos das unidades componentes da série, estes podem ser subjetivos ou objetivos. Por outro lado, o que se entend por "objetivo" aqui não é necessariamente algo de caráter "material".

360. Na séries naturais, o que se tem é um fenômeno estruturado de acordo com sua própria natureza, conforme a dinâmica que lhe é espontânea. Na série artificial — que Proudhon também chama de "transposta", o que se tem é, justamente, a transposição de uma estrutura para condições que não são as suas condições espontâneas de estruturação, mas condições artificiais. A título de exemplo do que Proudhon quer dizer, no século XIX, um organismo vivo é estruturado necessariamente segundo uma série natural; mas

atualmente, com os desenvolvimentos da genética, pode ser uma série artificial. A série adequada à descrição de um fenômeno não é sempre e necessariamente a mesma: as coisas mudam — conforme prediz o próprio princípio de movimento proudhoniano. Proudhon valoriza a utilidade das séries artificiais. Elas caracterizam uma parte imensa da a produção cultural humana. Todos os bens produzidos mediante o trabalho industrial, por exemplo, são séries artificiais. Mas Proudhon critica as mesmas séries, por outro lado, como perniciosas nas situações em que uma série artificial usurpa o lugar de uma natural ou se impõe a ela, forçando-lhe um comportamento inespontâneo.

361. Quando critica, na qualidade de *anarquista*, a imposição por parte do governo — série artificial — de uma nova ordem estranha e desarmônica em relação aos hábitos de uma sociedade — que são série espontânea, é esse tipo de transposição inválida, isto é, de seriação artificial ilegítima, o que Proudhon está criticando.

362. Mais adiante, no livro, Proudhon retoma essa classificação com outra nomenclatura, a fim de fazer-lhe transparecer um outro aspecto: chama as séries naturais de séries "reais" e, e as artificiais de séries "ideais".

> 301. Passando dessas considerações gerais à análise, vimos que a série se decompõe em três elementos: o ponto de vista, a matéria ou unidade — e, enfim, a razão, ou relação das unidades.
>
> O ponto de vista pode ser real ou fictício. No primeiro caso, a série é natural, inerente ao objeto; no segundo, ela é uma criação de nosso entendimento, que, algumas vezes, em vista de um prazer mais intenso, modifica e transporta as séries de um objeto a outro, e outras, pelas necessidades do discurso, pelos acordos da poesia e da arte, cria os gêneros de convenção, os grupos inteligíveis sobre os quais opera como sobre séries objetivas; ou ainda associa em figuras engenhosas e brilhantes tipos essencialmente disparatados.
>
> Segundo a matéria e a relação das unidades, a série toma formas e, conseqüentemente, propriedades diversas, das quais resulta a infinita variedade do universo; segundo a simplicidade ou a multiplicidade do ponto de vista, a série forma agregados unívocos ou organismos compostos e vastos sistemas. §Todas as formas de criação, todas as combinações do pensamento, todas as invenções da indústria vêm então se converter em uma fórmula geral, que é como a metafísica da natureza.
>
> (PROUDHON: 2000, p.243-244)

Com esta outra nomenclatura, Proudhon acentua o aspecto de crítica anti-idealista de sua teoria serial quando aplicada, por exemplo, à política, fazendo a crítica das transposições ideais que não acompanham a espontaneidade do real — por exemplo aquelas dos utopistas. Mas isto mesmo está por detrás, ao fim e ao cabo, de sua valorização de dois deles, Saint-Simon e de Fourier: o primeiro soube valorizar a espontaneidade econômica da sociedade, atentando para a importância do seu exame como base para qualquer direção que se pretendesse dar à sociedade; o segundo soube valorizar a consideração das paixões humanas tal como se manifestam em sua espontaneidade.

363. Além das séries artificiais (ideais) ou naturais (reais), Proudhon propõe a classificação das séries em *analógicas* ou *lógicas*. As séries *analógicas* — que ele também chama de "similiformes", são construídas a partir da detecção de algum traço comum a duas ou mais séries diferentes. As unidades, a razão e o ponto de vista das séries envolvidas sendo diferentes, alguma característica acentuada dos conteúdos, ou materiais, que constituem essas unidades, pode ser o mesmo de uma dessas séries à outra, ou então uma mesma força — seja isto real ou ilusório — parece lhes manifestar-se nelas de duas formas ou em dois níveis diferentes. E então, com base nisto, se constrói uma série que abrange a ambas. Segundo Proudhon, tais séries são características das produções artísticas, e tornam-se fonte de erro quando aplicadas a outro tipo de fenômeno. Válidas e produtivas na poesia ou na pintura, por exemplo, podem tornar-se perniciosas na construção de teorias científicas, dependendo do lugar que ocupam nelas — caberia a elas, por exemplo, algum espaço na retórica, que não deixa de ter um papel importante para o estabelecimento de uma teoria em uma comunidade científica. Mas seria pernicioso utilizá-las como forma de conhecimento científico.

364. Proudhon acusa a grande maioria das produções teóricas de sua época de reduzirem-se justamente a esse tipo de série — que é a mais artificial de todas — operando por toda parte transposições ilegítimas que precisam ser desmascaradas. Encontra-se aí a sustentação teórica do que parecia apenas uma hipérbole de Proudhon em sua crítica às teorias filosóficas em geral, quando diz que são *delirantes:* atuam em conformidade com os procedimentos da fantasia artística humana sem se darem conta, e

afirmam os resultados como "verdades" de caráter teórico, isto é, mapeamentos da realidade em perfeita correspondência com ela, e úteis em vista da orientação de ações eficazes na vida prática.

365. As séries *lógicas,* que segundo Proudhon constituem "uma boa parte da linguagem humana"[130], são o que dá composição aos nomes abstratos, criados por generalização *a priori*, sem qualquer base na experiência. A rigor, é o caso de tudo o que figura como unidade homogênea, indivisa e nomeada, indistinta ou precariamente distinguida de outros fenômenos, e é o que se exprime quando se dá um nome a algo supondo-o uma unidade fenomênica, sem que se tenha examinado o caso. A rigor, para Proudhon, é o caso de tudo aquilo a que se dá um nome próprio, no momento dessa nomeação, pois para ele, todo nome próprio não passa de uma generalização, em que se atribui com constância a todos os momentos a mesma unidade ao nomeado, independentemente da consideração de seu efetivo fluxo de transformações. Em outras palavras, o nome abstrato nasce de uma referência ao concreto, que abstrai algo dele, e se generaliza, seja por extensão da referência ou por acomodação. É o que se passa, por exemplo, com o nome "propriedade", que se mantém ao longo dos séculos atribuído a um fenômeno que se supõe o mesmo de época para época, independentemente do reexame das características efetivas desse fenômeno, aplicando-se a novas versões do mesmo ou ao que talvez já não se devesse chamar de "propriedade".

A definição de Proudhon para esse tipo de série é:

> (...) um gênero de convenção, criado pelo espírito anteriormente à ciência, e que serve para exprimir de uma maneira abreviada, seja as naturezas e qualidades das coisas, seja os pontos de vista do espírito.
>
> (PROUDHON: *Da criação da ordem,* p. Seção 241, p. 187)

Segundo Proudhon, esta série é a maior das fontes de erro, pois "a razão, uma vez esclarecida sobre a natureza dos materiais põe em obra"[131], não tem mais nada a extrair de útil da confusão entre o que diz e o próprio fenômeno do qual diz algo. Da nomeação de algo determinando-o como objeto de exame, extrai toda a segurança de que necessita para

130PROUDHON, Pierre-Joseph. *De la création de l'ordre dans l'humanité*. Antony: Tops/Trinquier, 2000, Seção 245, p. 189.

131 Idem, Seção 246, p. 189.

levar adiante a construção de uma série adequada, e não deve avançar para além disto afirmando a verdade do que está sendo dito ou pior, derivando daí, como tanto se faz, novos dizeres que se supõe igualmente verdadeiros, confundindo o que se diz com a própria realidade. Uma vez determinado o mome a ser atribuído a algo, abandonar o apoio na observação dos fenômenos e seguir realizando operações no nível puramente lingüístico só pode conduzir a erro. A série lógica, enquanto generalização abstrata, se adequa apenas à abreviação de uma quantidade de fenômenos, e nada mais.

> Com efeito, a série lógica é uma enumeração abreviada, uma espécie de redução algébrica colocando sob um signo comum e convencional um aglomerado de coisas que o espírito considera sob um mesmo ponto de vista, sem pretender assinalar-lhes qualquer outro elo.
>
> (PROUDHON: *Da criação da ordem*, Seção 246, p. 190)

Seriar *logicamente* é, em última instância, pura e simplesmente, *nomear*. A rigor não é propriamente constituir uma série, a não ser por ilusão, e se Proudhon coloca isto como um tipo de série é somente porque é possível construir séries cujas unidades são pura e simplesmente *nomes*.

366. Contudo, do ponto de vista cognitivo, a menos que o fenômeno examinado seja ele próprio um fenômeno puramente lingüístico, não há o que fazer com tais séries, pois não se adequam a nada mais: nomear é declarar a ignorância acerca de um fenômeno, direcionar o pensamento para ele. Se ao invés de colocar o objeto noeado em exame se parte diretamente para um discurso acerca dele, o que se está construindo não passa de uma série lógica. O que se poderia extrair de um conjunto estruturado de ignorâncias que não são colocadas em exame?

Construir séries puramente lógicas, encadeando nomes uns aos outros por meio de alguma razão que os una, e pretender exclusivamente com isto adquirir algum conhecimento — como se meramente por esse meio já fosse possível obter, para tal série, alguma correspondência com a realidade para além dela, alguma correspondência efetiva e legítima com algum fenômeno de outro tipo — segundo Proudhon é pretender um absurdo. Não obstante, é muito freqüentemente o que se pretende. Grande arte das construções discursivas no campo do conhecimento se reduzem a isto.

C) A QUESTÃO DA QUALIDADE DOS CONHECIMENTOS

367. A questão da qualidade dos conhecimentos adquiridos torna-se mais clara a partir da formulação do princípio de movimento, em 1852. colocado como horizonte ideal a ser atingido pelo procedimento empírico-analítico, o princípio de movimento fornece, então, uma medida para o grau de qualidade, ou no dizer de Proudhon o grau de "certeza" — e aqui talvez a palavra melhor fosse "precisão" — dos conhecimentos: está descrito com maior "certeza" — ou com maior precisão — o fenômeno que se descreve com maiores detalhes no sentido de aproximar-se mais do que seria a hipotética descrição de seu fluxo ou movimento interno. Portanto, a precisão descritiva é o critério que determina a qualidade do conhecimento. Trata-se de um critério empírico.

Por outro lado, para a aquisição desse conhecimento de qualidade, adquirido pela via empírico-analítica a partir da experiência, compreendida por sua vez em sentido lato e sobretudo em sentido prático, é preciso que a experiência — da qual emergem os dados empíricos — seja corretamente orientada, e a correta orientação da experiência depende, por sua vez, da correta formulação teórica, pois a teoria constitui o mapa esquemático da realidade pelo qual a experiência deve se orientar.

368. A correta formulação teórica, finalmente, depende da conscientização do teorizador com relação aos seus próprios e espontâneos procedimentos de orientação nas experiências que vivencia na vida prática, e da apropriação, por parte dele, da propensão absolutista que, sempre vigente em alguma medida, tende a aliená-lo de seu objeto de conhecimento. Essa apropriação da alienação a transforma em útil distanciamento crítico-teórico e em habilidade esquematizante, simplificadora, útil para a detecção das relevâncias e a compreensão mais racional, equilibrada e coerente dos fenômenos — que em sua manifestação espontânea, não são tão racionais, equilibrados e coerentes.

Trata-se então, em última instância, da apropriação, por parte do sujeito cognoscente, de sua própria ignorância, transformando aquilo que espontaneamente o afastaria do conhecimento em instrumento de potencialização do próprio conhecimento. A teoria serial é, toda ela, um esforço de apropriação nesse sentido.

4. A reviravolta final: reencarnação científica da filosofia

369. Não obstante sua defesa da ciência como ultrapassagem da filosofia, a resposta final de Proudhon acaba por oferecer uma reviravolta inusitada, em que parece afinal afastar-se mais da sua filiação inicialmente anunciada. O método filosófico que propõe para a orientação da ciência, ao qual significativamente, e decerto como provocação, se refere como sua "metafísica" — termo possivelmente plausível com esse sentido para ouvidos mais kantianos, mas rejeitado pelos positivistas, que associam tal palavra justamente à conformação da filosofia a ser superada por uma outra pró-científica — é um método que deve não apenas orientar as ciências nascentes, mas orientá-las no sentido de que, em seu desenvolvimento futuro, assumam uma conformação específica.

Uma vez que as ciências passassem a orientar a si mesmas, filosofar mais sobre esse método se tornaria desnecessário, ele seria incorporado nas próprias ciências e, considerado em si mesmo, como algo independente delas e sustentado pela filosofia, desapareceria, figurando então como o último traço histórico da existência da filosofia. Mas essa futura conformação das ciências nascentes, que Proudhon espera estimular com seu método — ainda sustentado neste momento de sua exposição pelo último fôlego da filosofia — é uma conformação que comportaria nas próprias ciências um espaço, em meio às práticas científicas normais, certas atividades antes muito características da falecida filosofia. Na verdade, uma vez que as ciências se desenvolvessem seguindo a orientação proudhoniana, adquiririam em si mesmas, como parte de suas práticas mais características, algo diretamente herdado do próprio *espírito filosófico*.

370. Relembrando o que caracteriza mais intimamente o autêntico espírito filosófico, há dois pontos a destacar: o incessante *investigacionismo* à maneira cético-pirrônica, e a ausência de especialização, deixando o pensamento livre para se

encaminhar em todas as direções, com abertura, por assim dizer, infinita para o acesso a problemas de todas as áras. Pois bem: *ambos* são incorporados por Proudhon à nova ciência a ser fundada — sendo por conta do segundo a maior surpresa.

1º) Proudhon passa a apresentar a nova ciência a ser cultivada como "realista", mas em um sentido que já não é mais propriamente, ou pelo menos não estritamente, o sentido fenomênico de um realista senso de precariedade das próprias verdades científicas: a ciência estabelecerá os equilíbrios que constituem os fenômenos, conforme examinados e revelada sua composição, como fontes de *crença* científica, assegurando a condição de *conhecimento* da composição revelada, no caso de cada fenômeno. Mas essa crença não pode ser *imobilizada* como as crenças de caráter religioso: *toda crença científica deve permanecer sempre sob constante suspeita e reexame*, porque a única coisa a assegurar a crença científica é precisamente o fato de que se exerce contra ela um constante esforço crítico*, e ela se mostra constantemente resistente à crítica científica.*

Sob o princípio proudhoniano de *movimento,* esse reexame crítico constante das mesmas verdades científicas não pode cessar jamais, porque o que é verdadeiro em um momento histórico pode deixar de sê-lo em outro. Assim, o que Proudhon apresenta, em pleno século XIX, como "realismo" científico, poderia perfeitamente ser chamado de *falsificacionismo*, e — por chocante que possa parecer — comparado até certo ponto à proposta da filosofia da ciência de Popper nos dias de hoje.

De fato, o que se segue à exposição da teoria serial, no livro de Proudhon, é uma sucessão de operações pelas quais seria possível *falsear* teorias mediante o confronto entre as séries de idéias — as teorias — que representam os fenômenos, e a checagem de sua adequação a eles. Operações que, segundo Proudhon, deveriam entrar em curso incessantemente na nova ciência, inclusive sobre os conhecimentos já assentados. Esse recurso ao esforço constante de falseamento pretende dar conta inclusive da hipótese de uma realidade extra-fenomênica — por exemplo à maneira do proposto por Popper — manifestando-se de algum modo nos fenômenos. A expectativa declarada de Proudhon, no entanto, é a de que toda teoria que detecta algo de extra-fenomênico manifestando-se de algum modo nos fenômenos acabe por se mostrar pouco resistente, sendo rapidamente falseada.

2º) O determinação do *ponto de vista* que, segundo a teoria de Proudhon, participa na concepção das séries, e que a princípio parecia referir-se à demarcação de uma *especialidade* própria a cada ciência, *separando-as umas das outras*, revela não operar exatamente deste modo: para Proudhon, trata-se sim de uma especialização, mas não de uma que *separe* os objetos de investigação de uma ciência dos objetos de outra. Quando se estabelece o ponto de vista da ciência econômica, por exemplo, não se está demarcando um *objeto de estudo* ou *campo de pesquisa* a ser examinado pela ciência econômica, mas o *ângulo* pelo qual seus objetos ou seu campo de pesquisa — *seja ele qual for* — deve ser abordado. No caso, o que se determina é precisamente que os objetos de estudo e o campo de pesquisa em geral sejam abordados *do ponto de vista econômico*, e trata-se de determinar o que caracteriza esse ponto de vista. Mas a rigor, nada impede que uma ciência, por exemplo a economia, *procure dar conta de examinar todo e qualquer fenômeno que lhe caia no foco de atenção sob um ponto de vista economico*. Proudhon parece mesmo esperar que isto aconteça, que cada ciência procure dar conta, a partir *de seu ponto de vista próprio*, de todo o conjunto da realidade.

É evidente que o ponto de vista econômico não se mostraria capaz de dar conta de certos problemas que não parecem apresentar qualquer conexão com a economia, e é bem provável que se mostre incompetente para, por exemplo, dar conta de problemas de química. Mas em conformidade com seu "realismo" científico de perfil falsificacionista, isto asseguraria que os limites do ponto de vista em questão se apegam a uma real inadequação a certas regiões da realidade que lhe resistem, e que podem ser então caracterizadas com maior segurança como constituídas por fenômenos não-econômicos. Além disto, como feed-back, os próprios limites do ponto de vista em questão se delineiam com maior segurança e clareza.

A idéia — falsificacionista em sentido proudhoniano — de se manter uma ciência como a economia, por exemplo, aberta a constantes esforços no sentido de não só falsear os conhecimentos já firmados, mas além disto tentar explicar o que lhe parece a princípio completamente alheio, pode parecer um estravagante dispêndio de energias cognitivas,

quando se pensa por exemplo em um esforço de avançar com o ponto de vista econômico por sobre problemas de química. Mas já não parece tão extravagante quando, por exemplo, em lugar da química se coloca a nascente sociologia, ou então a psicologia.

Entenda-se bem: Proudhon não está propondo nada de delirante. Para ele, os conhecimentos científicos não são — não devem ser — buscados em função de um interesse de caráter puramente contemplativo: é o interesse prático o que os orienta em primeiro lugar. Teorias devem servir para a orientação da ação. Assim, uma teoria econômica não procuraria arbitrariamente estender-se em qualquer direção, mas nas direções que lhe fossem ditadas pela necessidade prática de uma orientação segundo o seu ponto de vista. O que Proudhon quer evitar é o engessamento das teorias em especialidades de contornos rígidos e incapazes de captar fenômenos que ja não acompanham esses limites, e que na prática os estão ultrapassando. Essa maleabilidade exige um constante esforço *experimentalista* da ciência, no sentido de colocar-se sempre em busca de novos campos, experimentando para além de seus limites até o momento.

O próprio Proudhon, muito mal compreendido nesse esforço, opera com bastante ousadia, em sua própria teoria econômica, um avanço no sentido da *teologia* que poucos economistas em sua época poderiam poderiam considerar algo menos do que chocante, e o faz com plena consciência do que está fazendo, trabalhando temas teológicos de um ponto de vista econômico. É em meio a estudos de economia que ele explicita o seu posicionamento *anti-teísta,* e faz a famosa declaração de que "Deus é o mal"[132]. A noção de "mal" colocada em jogo por ele, no entanto, é contraposta a uma noção de "bem" que parte do exame do que se entende por *bens econômicos*, bens de consumo por exemplo.

Mas aprofundar este tema já seria afastar-se demais das questões focalizadas nesta pesquisa rumo a temas da economia proudhoniana. O que importa aqui é que fique claro de que modo, na concepção de Proudhon, as diferentes ciências devem acabar por se interpenetrar, oferecendo diferentes abordagens para um mesmo objeto ou campo de pesquisa — e no entanto devem fazê-lo sem se confundirem umas com as outras, isto é,

---

132 Cf. PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria.** São Paulo: escala, 2007, vol. 1, p. 373.

sem perderem cada qual o seu específico ponto de vista. O resultado, supõe-se, deve promover tanto atritos quanto complementariedades, e por uma via ou pela outra, novos e frutíferos diálogos.

Assim, por uma reviravolta que o coloca em certa medida na contra-mão do que parecia defender inicialmente, Proudhon acaba como que resguardando um espaço para o pensamento caracteristicamente filosófico no interior da própria ciência. A orientação filosófico-metodológica que Proudhon oferece às ciências é, ao fim e ao cabo, uma orientação no sentido de que elas tomem um rumo próprio, mas ao mesmo tempo em larga medida filosófico. Propõe uma ciência *filosofante*, por assim dizer. A proposta Proudhoniana, contudo, não vingou, e as ciências — especialmente no caso das ciências da natureza — acabaram por se desenvolver, no século seguinte, em um sentido inteiramente outro, desconectando-se afinal quase por completo do pensamento filosófico.

III - EXAME CRÍTICO DOS CRÍTICOS — ou como a filosofia de Proudhon, em seu conjunto, atuaria em sua defesa frente aos seus principais críticos

1. O ambiente intelectual alemão, o romantismo e a gênese dos hegelianos russos que dialogam com Proudhon

371. O diálogo de Proudhon com os jovens hegelianos de esquerda, muito visado quando se procura abordar o pensamento desse anarquista francês, costuma conduzir os comentadores a medirem as proximidades ou distâncias que ele apresenta em relação aos socialistas alemães da época, cujos nomes mais eminentes fazem parte desse grupo. Mas como ainda estão em seus primeiros passos, os estudos sobre Proudhon tendem a ver demasiada unidade, demasiada homogeneidade, onde ela não existe[133], e a deixar passar diferenciações importantes. Por exemplo, o grupo dos jovens hegelianos de esquerda *coincide* com o dos socialistas alemães na época? Poucas vezes se atenta para o fato de que Proudhon apresenta grande proximidade especialmente com imigrantes e exilados russos, que são também hegelianos de esquerda, e de que o hegelianismo russo tem características que o distinguem com nitidez do alemão.

Os hegelianos russos guardam alguns traços de romantismo, inclusive do romantismo alemão, e ao mesmo tempo, paradoxalmente, uma proximidade bem maior com a filosofia francesa iluminista. "Paradoxalmente" porque o romantismo alemão emerge como uma reação nacionalista, e em larga medida irracionalista, à influência do

133 Conforme a própria teoria de Proudhon, os primeiros acessos a um objeto de estudo tendem a domá-lo sempre como algo uno e homogêneo.

racionalismo iluminista francês — e em termos políticos, como uma defesa da liberdade individual e de expressão, em oposição ao regime de Terror e depois ao imperialismo bonapartista, nos quais a Revolução Francesa, impulsionada pelo iluminismo, havia desembocado. No romantismo russo, talvez seja mais presente a figura filosófica de Rousseau, que apresenta algum trânsito entre os iluministas, fazendo parte da mesma tradição pré-revolucionária.

372. Assim, os socialistas alemães do período procuram abandonar o romantismo, vendo-o como reação de última hora ao grande movimento iluminista que, para eles, é representado quase exclusivamente por Kant. Sua estratégia preferencial é ignorar o romantismo como coisa do passado em favor de uma afirmação do caráter racional da realidade à maneira de Hegel. Enquanto isto se vê Proudhon, em uma atitude bem diferente, aferrando-se ao *combate* contra o romantismo como manifestação de forças atualmente presentes e até mesmo incontornáveis — e no mesmo combate, acabando por assimilar ele próprio alguns elementos românticos, como cicatrizes que não permitem apagar por completo, em seu pensamento, essa presença do adversário. Tal combate não permite esquecer, ou deixar passar o romantismo, e Proudhon está ciente disso. É desse combate ao romantismo que deriva o papel atribuído às unidades e ao *absoluto* — essa confusão passional que as caracteriza dando à ignorância que que carregam o magnetismo de um grande mistério — no conjunto de sua teoria serial do conhecimento. Tais unidades, lembre-se, demarcam os limites do saber, mas assinalam também uma direção para onde avançar.

Pode-se dizer que, em larga medida, a filosofia proudhoniana se caracteriza justamente por essa oposição ao romantismo, e por isso não pode — nem pretende de fato — superá-lo por completo. Proudhon, em outras palavras, acaba por afirmar não propriamente e de modo direto o caráter "racional" da realidade, à maneira alemã, mas sim o caráter *anti-romântico* da própria racionalidade, e com ela, da realidade. Firma também o acesso a essa realidade como uma luta trágica contra forças insuperáveis, mas sobre as quais se pode obter vitórias parciais e sucessivas, ainda que também precárias e provisórias. Conhecidos elementos básicos que compõem qualquer série, a chave para se compreender tal anti-romantismo está no que Proudhon vê como característica maior

dessa escola filosófica: o apego apaixonado ao absoluto, que não se supera porque é justamente a própria forma (ou ausência de forma) do primeiro acesso ao que quer que seja — e tudo o que se supera oferece um novo conjunto de dados a acessar racionalmente.

É evidente, nesse posicionamento peculiar, a influência do diálogo com os hegelianos russos de esquerda. Dois deles têm especial proximidade com Proudhon: Alexander Herzen (1812-1870) e, mais do que Herzen, Mikhail Bakunin (1814-1876). Nos textos de Herzen, encontram-se, sobre Proudhon, mais comentários sob a forma de biografia intelectual do que críticas. Bakunin, por outro lado, é um crítico, embora costume ser conhecido — e sem que haja erro nisto — como um *seguidor* de Proudhon. Ele procura compatibilizar Proudhon com Hegel, e para isto precisa criticar certos elementos incompatíveis do pensamento proudhoniano. Se Proudhon é lido já de imediato como se fosse um hegeliano, sem que se destaquem os seus diferenciais em relação a Hegel, as críticas de Bakunin perdem o sentido, e se perde de vista, também, o diferencial entre os dois anarquistas. É o que costumam fazer os comentadores de linhagem marxista. Pode-se dizer que os marxistas em geral têm considerável responsabilidade pela fixação da imagem de herdeiro natural de Proudhon que foi atribuída a Bakunin.

373. Focalizando a questão com um pouco mais de detalhe, quais são as características do romantismo combatido tanto em seus adversários quanto em seus aliados por Proudhon — e que por outro lado em alguma medida o contamina? — A valorização do irracional e dos sentimentos, ou especificamente dos sentimentos intensos, ligada a uma propensão de retorno à natureza e à condições naturais; a valorização da *transparência*, que no campo psicológico é traduzida em *sinceridade*; a valorização da *unidade* e do *absoluto*; a valorização exacerbada da vontade livre do indivíduo enquanto unidade, muitas vezes *em detrimento da consideração de sua inserção social*; e a valorização da transcendência e da religiosidade, muitas vezes negando ou ignorando o cuidado com as condições reais de ação no mundo fenomênico.

Os comentadores de Proudhon, quando chegam a fazer referência a sua relação com o romantismo, tendem a operar uma grande simplificação, em que o pensamento romântico figura como *de direita* — daí a oposição de Proudhon, que seria então uma oposição estritamente *política*. Deste ponto de vista, Proudhon tende a aparecer como um esquerdista, um revolucionário, mas um que *não consegue superar em si mesmo um lado conservador e de direita*, permanecendo incessantemente em uma espécie de combate interior. É uma avaliação profundamente equivocada.

Entrando em um nível de maior detalhamento, o romantismo entre os alemães, na época em que Proudhon escreve, está já de fato claramente situado como posicionamento preferencial da direita política. Mas entre os russos, não necessariamente.

374. Na Alemanha do final da primeira metade do séc. XIX, o recém-falecido Hegel (1770-1831) já é celebrado pelos socialistas como autor de uma linha de pensamento que supera racionalmente o romantismo, que é visto por sua vez como movimento representativo do passado a ser deixado para trás. A filosofia de Hegel, entretanto, não se pretende originalmente tão à esquerda. Filosoficamente no campo oposto quanto a este ponto, o romantismo esquerdista radical da fases iniciais de Fichte (1762-1814), que sofre a perseguição agressiva das forças dominantes sob a acusação (injusta, aliás) de ateísmo entre outras, não consegue se propagar, senão através de seus amigos Hegel — justamente aquele que irá afastar a Alemanha do romantismo — e o também romântico Schelling. Em ambos os divulgadores, esses traços mais à esquerda de Fichte vão sendo, na verdade, fortemente abafados na mesma medida em que essas três filosofias se diferenciam, e também na mesma medida em que a amizade entre os três vai se perdendo. Mas alguns desses traços permanecem em Krause[134], que, discípulo de Fichte e de Schelling, é o próprio elo da conexão de Proudhon com Fichte detectada por Georges Gurvitch.

---

134 Por meandros que seria interessante vasculhar, mas que esta pesquisa ainda não conseguiu palmilhar, a herança esquerdista que Krause recebe de Fichte acaba, de algum modo, aproximada por seus seguidores do socialismo utópico de Fourier. Cf. VEIGA, Gláucio. A doutrina de Krause. **Revista Brasileira de Filosofia.** São Paulo, vol. XXXI, Fasc. 122, Abr.-Maio-Jun. 1981, p. 123.

375. Apenas para registrar diferenças no seio do próprio romantismo alemão, note-se que, independentemente do grupo inaugurado por Fichte, um outro pensador, Schiller (1759-1805), torna-se a certa altura um dos mais importantes nomes de um segundo grupo romântico, o *Sturm und Drang* (*Tempestade e Ímpeto*). Entre os românticos do séc. XIX, o grupo *Sturm und Drang* mostra, particularmente nesse pensador (Schiller), os traços mais promissores para o desenvolvimento histórico de uma possível esquerda romântica na Alemanha, de caráter libertário e ultra-individualista. Krause se aproxima do *Sturm und Drang*, e portanto de uma vertente do romantismo bem mais à esquerda que a de Schelling.

Sem chegar a adquirir a pecha de ateísmo e radicalismo jacobino atribuída a Fichte, o grupo *Sturm und Drang* consegue de fato escapar à perseguição política e propagar-se em outros terrenos, chegando a influenciar os valores morais e estéticos em toda a Alemanha. Mas Schiller morre cedo e sem deixar fortes herdeiros intelectuais mais diretos, e na geração seguinte, já antes do predomínio hegeliano, os traços desse grupo romântico que mais condizem com a direita — que também são significativos — vão-se tornando dominantes, ao mesmo tempo em que o grupo vai perdendo sua força. Até que se torna cada vez mais natural, a Alemanha, associar simplesmente romantismo e direita. Proudhon, em seus textos, não parece tomar conhecimento do *Sturm und Drang*, a não ser indiretamente, pela aproximação entre seu pensamento e o de Krause, e sua referência explícita é sempre ao grupo romântico formado por Fichte, Schelling e Hegel, no qual Fichte, e não Hegel como entre os alemães, tem sido detectado como sua maior referência. Se para os socialistas alemães da época Fichte é um pré-hegeliano, para Proudhon é Hegel que se caracteriza como pós-fichteano.

376. Na Alemanha, torna-se lugar comum opor Hegel a Schelling, deixando Fichte à sombra dos dois. Isso porque, coroando a tendência conservadora que o romantismo alemão vai adquirindo, é Schelling (1775-1854), fora do *Sturm und Drang,* que a certa altura, tendo rompido com o discípulo Krause e já afastado também de Fichte, auto-declarando-se de direita — embora politicamente ingênuo e mais atento à filosofia da ciência e à filosofia da arte — é esse conservador brilhante brilhante em diversos campos mas não em política, e na verdade bem pouco politizado, quem emerge para a

geração seguinte como o mais forte representante do movimento romântico. Krause, propenso a criar termos novos e estranhos[135] para expressar-se, é de leitura talvez tão difícil, embora por outras razões, que a de Hegel, e apresenta a desvantagem de ter muito pouco acesso aos meios acadêmicos [136] para fazer-se ouvir entre os jovens estudantes de esquerda. E com Hegel morto antes da metade do século, a filosofia hegeliana, já fora dos quadros do romantismo, torna-se mais passível de interpretações, e formam-se duas vertentes de hegelianismo, o de direita e o de esquerda, enquanto Schelling, por outro lado, embora bastante envelhecido, está vivo, ativo e lúcido para dar ou recusar o aval às interpretações que se fazem de sua filosofia, e acaba por assumir como responsabilidade sua combater a onda hegeliana de esquerda que se levanta entre os jovens alemães. Nesse ambiente, como é compreensível, Herzen e Bakunin — os dois socialistas russos instalados na Alemanha com os quais Proudhon se mantém em diálogo — tendem a abafar a expressão de suas influências românticas trazidas da Rússia, mas sem chegarem a extingui-las.

O ambiente de onde vieram é outro. Na Rússia, na importante cidade de São Petesburgo, a filosofia schellingueana — ainda sem o peso conservador que já vem assumindo na Alemanha — apaixona a juventude estudantil, influenciando também escritores e intelectuais em geral. Estando proibido pelo Czar o ensino de filosofia, um certo professor Pavlov — com o qual Bakunin tem contato antes de ir para a Alemanha — valoriza "seu curso de agricultura através da exposição da *Filosofia da natureza* de Schelling"[137]. Recém-chegado em Berlin e ainda não ambientado ao clima da esquerda alemã, Bakunin, por exemplo, jovem inequivocamente de esquerda e que mais tarde seria cotado entre os mais radicais, não apenas se dispõe de imediato a freqüentar os cursos de

135 Sobre as razões que dificultaram o acesso dos jovens alemães à terminologia de Krause, cf. VALVERDE, Antonio José R. Apontamentos sobre o krausismo espanhol e notas acerca da Filosofia de Krause, inclusive suas ramificações no Brasil. Filosofia. PUCPR, Paraná, Ano XII, nº 11, p. 7-40, Jan.-Jul. 1999, p. 26, nota 2, col. da direita.

136 Idem, p. 12.

137 Cf. ARVON, Henri. Bakunin ou A vida contra a ciência. Lisboa: Estudios Cor, 1971, p. 30. Segundo VEIGA, Gláucio. A doutrina de Krause. Revista Brasileira de Filosofia. São Paulo, vol. XXXI, Fasc. 122, Abr.-Maio-Jun. 1981, p.120, Krause pode também ter sido portador da influência da filosofia da natureza de Schlelling para junto de Proudhon, antes mesmo dos contatos do anarquista francês com Bakunin.

Schelling — ao lado de Engels e Kierkegaard, aliás — mas visita também o velho professor em casa, e chega até a participar, destacando-se pelo entusiasmo, de uma manifestação estudantil em Berlin organizada em 1842, em homenagem ao mestre[138].

377. Na filosofia proudhoniana, que cultiva laços com o pensamento desses jovens russos, o combate ao romantismo não está ligado apenas à filiação política que acabou por predominar entre os românticos aqui ou ali: para Proudhon, a transparência, o absoluto, a unidade, a transcendência, a religiosidade, são temas que envolvem também problemas ligados à teoria do conhecimento. Pode-se assinalar, em particular, a presença do problema dos *filtros de posicionamento insuperáveis em filosofia,* em face da *exigência de acesso a uma objetividade real para além desses filtros*. Portanto o anti-romantismo proudhoniano é um posicionamento *intelectual* em primeiro lugar, e não estrita e diretamente político.

Proudhon, em suma, pretende dar a esse problema dos filtros de posicionamento — não formulado por ele deste modo, mas inscrito em sua filosofia, como talvez, aliás, de um modo ou de outro em toda e qualquer construção filosófica — uma resposta que ele qualifica de "realista", quando comparada à dos pensadores românticos de um modo geral, mas que se descreveria melhor, nessa comparação, como *anti-romântica.* Se com isto não supera de maneira definitiva o romantismo, porque permanece em incessante combate com ele, por outro lado é completamente fora de propósito, como se tem feito muitas vezes, conectar esta posição a um conservadorismo, a uma postura típica *de direita* em política, que supostamente não estaria superada em Proudhon. Seria mais preciso ver nela uma radicalização dos aspectos mais à esquerda do socialismo krausista, em sua aproximação com o fourierismo.

378. Os posicionamentos políticos, à direita ou à esquerda, não podem ser simplesmente tomados como uma questão de posicionamento "contra" ou "a favor" em relação a essas noções encampadas pelo romantismo, como se elas, por si sós, fossem necessariamente de direita *sob qualquer circunstância*, não importando o modo como são consideradas. Um argumento do próprio Proudhon quanto a este ponto — pois ele é perfeitamente consciente de tais acusações, dirigidas a ele já pelos socialistas alemães em

138 Idem, p. 31.

sua época — é que fazer essa redução irrefletida ao “pró” e ao “contra” significa tomar tais noções como se fossem aquilo que são em termos absolutos, independentemente de qualquer contexto ou relação, e esse procedimento *absolutista,* por sua vez, tende mais fortemente a se apresentar propício para usos de direita do que as próprias noções que se pretende taxar de direitistas por meio dele.

379. O *anti-romantismo* de Proudhon, essa postura *negativa,* ao invés da afirmação de uma postura positiva em outro sentido, ou seja, em um sentido não romântico, seria neste caso resultado de uma *insatisfação* de Proudhon em relação à racionalidade atingida pelo pensamento francês até então? — É bem possível, e aliás especialmente em relação aos principais herdeiros do iluminismo depois de passada a Revolução Francesa, que são os *socialistas* de seu país. Os socialistas franceses da época, sem abrirem mão de todas as referências iluministas de que dispõem, tendem simultaneamente para um irracionalismo de perfil religioso, que parecem conseguir conciliar com seu iluminismo, justificando fundar suas afirmações, ao fim e ao cabo, em poderosas crenças irracionais. E é de se notar, em Proudhon, a constante e quase obsessiva exigência de uma racionalidade mais rigorosa, exigência em meio à qual não faltam ocasionais elogios dele a Hegel e à situação intelectual da Alemanha neste sentido. Por outro lado, critica o que vê como uma propensão alemã para o autoritarismo — que ao fim e ao cabo é, paradoxalmente, uma transposição para o mundo do próprio sentido religioso de uma autoridade sobre-humana —, e parece preferir dialogar, então, com os russos.

2. Bakunin e Stirner: dois críticos tão importantes quanto desconhecidos

A) BAKUNIN

380. Como a maioria dos jovens intelectuais russos de esquerda, Bakunin, paralelamente a uma influência romântica de perfil schellingueano, já flerta também com o hegelianismo desde antes de sair da Rússia. Discute essa filosofia com um amigo hegeliano conhecido de Herzen, chamado Stankevitch, e passa ao longo dessas discussões, por um período fichteano[139]. É comum, na época, a idéia — de certo modo difundida pelo próprio Hegel — de que Fichte pode ser compreendido como um estágio preparatório (naturalmente a ser superado) para a compreensão da filosofia hegeliana, e este é o caminho seguido, então, por muitos iniciantes no hegelianismo. Mas o "hegelianstwo"[140] — expressão pela qual se costuma fazer referência ao hegelianismo entre os jovens russos — conduz a juventude a um estado de espírito que Herzen, hegeliano mais crítico, qualifica como reacionário, detectando ali mais afinidades com a direita do que com a esquerda. Segundo Herzen, a frase filosófica de Hegel mais prejudicial, e que mais serve aos conservadores para conciliarem a filosofia com a situação política do país, confundindo ao mesmo tempo a esquerda hegeliana, é *Tudo o que é real é racional* — frase que justifica como racionais os poderes existentes e o presente estado de coisas, condenando a esquerda a ficar, então, de braços cruzados[141].

A juventude russa de esquerda corroe-se então, segundo a avaliação de Herzen, em um pessimismo fatalista, mesclado no entanto com um certo maravilhamento ou admiração em relação ao caráter racional das coisas, que segundo se julga, ainda há de conduzir a uma situação melhor. Mas já observa que Bakunin entre eles, menos apegado a esse pessimismo e mais a essa esperança, consegue escapar em certa medida à maldição

139 Cf. ARVON, Henri. Bakunine ou A vida contra a ciência. Lisboa: Estudios Cor, 1971, p. 33.
140 Idem, p.36-39.
141 Idem, p. 36-37.

da famosa frase de Hegel [142]. Mas é só através de um olhar crítico marcado pela filosofia de Schelling[143] que Bakunin se desloca definitivamente para fora desse pan-racionalismo no fundo conservador, passando a valorizar a necessidade da *ação*.

381. A filosofia schellingueana trabalha com a presença de uma força irracional que afirma impulsionar todas as coisas em seu desenvolvimento. Mas essa força irracional, para Schelling, é Deus manifestando-se em cada coisa enquanto força em processo infinito de auto-conhecimento, de modo que se trata de uma força pela qual as coisas *se tornam* mais racionais, no mesmo movimento em que, contradizendo sua própria racionalidade, manifestam em si mesmas cada vez mais do infinito irracional e divino que as impulsiona, e que não pode ser dividido em conceitos e determinações racionais.

A linha de pensamento de Schelling sugere a racionalidade e as determinações racionais como meios de manifestação crescente do indeterminado, do infinito, divino e irracional; e a individualidade como ponta de um *iceberg* infinito que transcende todas as individualidades e no qual tudo se funde em uma absoluta identidade — contudo, nessa linha de pensamento, não há, pelo menos do ponto de vista racional, qualquer contato direto com essa identidade profunda e divina. Ela é acessível, em última instância, apenas através dessas "pontas *de iceberg*" aparentes, que separam e distinguem as coisas ao mesmo tempo que as enquadram em categorias abstratas — "pontas" de *iceberg* que são não apenas as determinações conceituais que caracterizam a racionalidade, mas também os contornos individuais e perceptíveis das coisas.

382. Curiosamente, para Schelling, aquilo que, nas coisas, é qualidade absolutamente particular e única, e também absolutamente instantânea e fugaz, sendo incategorizável, impossível de fixar e enquadrar definitivamente em qualquer conceituação — mas capaz de manifestar-se em obras de arte — não se encontra no plano

---

142 "Tudo o que é real é racional". Segundo Alexandr Herzen, isto conduzia os jovens hegelianos russos a uma espécie de passividade, conformista, complacente com todos os males sociais, políticos e econômicos porque, ao fim e ao cabo, eram parte do real em sua racionalidade. Cf. ARVON, Henri. Bakunine ou A vida contra a ciência. Lisboa: Estudios Cor, 1971, p. 37.

143 Krause já está morto por ocasião do contato de Bakunin com Schelling. A referência krausista não parece ter chegado a Proudhon pelo seu amigo anarquista russo, mas diretamente pelos cursos de filosofia do direito dos irmãos Ahrens, de linhagem krausista e propensão em alguma medida fichteana.

das individualidades, do conceitual e do racional; mas em um plano mais próximo daquela força infinita que, segundo ele, impulsiona a tudo, de modo que a arte se apresenta como um caminho para ela.

Para Schelling, além disso, a *liberdade* está conectada à superação do plano racional e conceitual rumo à fusão com essa força identitária absoluta, o que sugere que deve ser buscada mais na arte do que na moral ou na política (como em Fichte ou nos jovens hegelianos). Não é de se estranhar que Bakunin tenha encontrado um modo de colocar, no lugar dessa força identitária divina de Schelling, o próprio sentido hegeliano de uma *totalidade* — uma totalidade *heterogênea* em que, para Bakunin, as coisas não se tornam homogêneas nem se fundem em uma identidade, mas manifestam o seu caráter único e incategorizável em toda a sua plenitude. Schelling é então, para Bakunin, a porta de passagem de um hegelianismo racionalmente conservador — na medida em que fatalista — para uma posição mais afinada com o radicalismo da jovem esquerda alemã, posição em que a própria ação sobre o mundo se justifica, na verdade, como a ação de uma força maior que atravessa o agente, e que não é divina, mas *natural.* Bakunin começa então a explorar os *instintos* humanos em busca daqueles que conduzem aos movimentos revolucionários, como ponte para os quais encontra o sentimento de *revolta.*

383. A entrada de Bakunin para o grupo dos jovens hegelianos é bastante ruidosa. Dá-se com a publicação de um artigo, sob o pseudônimo francês Jules Elysard, chamado *A reação na Alemanha*[144] (1842) — no qual assume posição de maneira radical contra a "missão" do velho professor Schelling de combater os jovens hegelianos, e adota uma interpretação da dialética de Hegel que causa impacto entre os socialistas, sendo considerada a mais radical à esquerda jamais formulada até o momento, e que acaba servindo como de divisor de águas para o melhor esclarecimento do que se deveria considerar legitimamente como "esquerda" e como "direita". Acompanhando o texto, percebe-se que a posição contra o giro neo-conservador do velho Schelling, presente nas entrelinhas desde o começo do texto, se faz explícita nas últimas páginas, em que

144 BARRUÉ, Jean. **O anarquismo hoje**; BAKUNIN, M. **A reação na Alemanha.** Lisboa: Assírio & Alvin, 1976.

Bakunin se dirige aos conservadores em geral, que julgam seu posicionamento definitivamente vitorioso contra os revolucionários pelo próprio fato de ser o posicionamento dominante:

> Talvez ignorais tudo sobre Kant, Fichte, Schelling e Hegel, e não sabeis verdadeiramente nada de uma filosofia que, no mundo intelectual, estabeleceu o princípio de autonomia do espírito, idêntico ao princípio igualitário da Revolução (...) e foi Schelling, ele próprio, que recentemente derrubou a filosofia moderna, quando tinha sido ele um dos seus maiores fundadores (BAKUNIN, 1976, p. 125)

O texto termina em uma apaixonada enunciação dos sinais que mostram que, ao contrário do que parece, esses modernos filósofos exprimiram algo mais potente que a atual e passageira onda conservadora de superfície, e que a revolução se aproxima. São suas passagens menos filosóficas e mais panfletárias. Mas não é aí que os leitores da época detectam o radicalismo bakuniniano, e sim em sua leitura da dialética de Hegel.

384. Nessa leitura radicalizante de Hegel, entretanto, o sentido hegeliano de *totalidade* acaba por ocupar — sob uma interpretação naturalista, como totalidade da natureza e, em seu interior, do mundo humano — um lugar similar ao daquela força identitária absoluta de caráter divino proposta por Schelling, e em relação à qual se formula o sentido de liberdade no romantismo schellingueano: *grosso modo,* liberdade absoluta como fusão no infinito. Neste quadro, a liberdade, para Bakunin, toma o feitio de um *assumir os próprios impulsos espontâneos e instintivos e a própria imersão na totalidade da natureza enquanto seres humanos* — como animais entre outros, mas dotados de características particulares que lhes dão maior poder para agir de modo a remodelar a história no que diz respeito às particularidades dos seus eventos, embora em seu conjunto ela siga uma lógica de desenvolvimento que é uma só. É essa lógica de desenvolvimento — que não chega a ser uma lei da história de tipo *determinista* — o que se exprime na leitura bakuniniana da dialética de Hegel.

385. Depois deste ensaio, Bakunin passa a dedicar-se, pelo resto da vida, a atividades revolucionárias de caráter prático, e não torna a produzir nada de muito originalmente seu em filosofia, a não ser ajustes e complementos a essa primeira formulação. Seu envolvimento com a filosofia, a partir daí, vai-se reduzindo e

concentrando cada vez mais em seu diálogo, quase sempre indireto e pouco explicitado, com Proudhon, assimilando crescentemente as idéias proudhonianas às suas próprias formulações originais de juventude, e operando o que se poderia chamar de uma *reconstrução em novas bases:* ele retoma e reconstrói as posições teóricas de Proudhon com base em sua própria leitura de Hegel feita na juventude. Essa não-explicitada — mas evidente para os leitores da época — "reconstrução" bakuniniana de Proudhon texto após texto publicado pelo anarquista russo, em meio à sua militância mais ativa que sua produção intelectual, não se encontra sistematizada em parte alguma no conjunto da produção bakuniniana, mas espalhada por suas obras de maneira esparsa e vaga, quase sempre mediante referências indiretas. O que se levantará aqui, no que diz respeito a isso, são quase que só as poucas referências *diretas e registradas por escrito* de Bakunin a Proudhon.

De qualquer modo, suas referências pessoais a Proudhon, testemunhadas por outros e não escritas por ele, e sua ausência de produção teórica realmente original e de maior peso, para além daquela releitura de Hegel, voltando-se principalmente para a militância, acabam por difundir a idéia de que teria se tornado o herdeiro teórico natural da filosofia proudhoniana, mais até do que um filósofo com idéias próprias — o que não é exatamente verdade. Seja como for, para muitos socialistas da época, este curto ensaio — *A reação na Alemanha* — é mais do que suficiente para colocá-lo entre os maiores pensadores de esquerda do período. Pode-se dizer que é a partir deste ensaio que se traça de maneira definitiva, para os socialistas alemães da época, a linha divisória entre o que se deve considerar como *esquerda* e o que se deve considerar como *direita*.

Paradoxalmente é, portanto, o jovem Bakunin quem, aos 28 anos de idade, estabelece, com base em Hegel, alguns dos principais critérios nos quais seu adversário Marx se apóia, depois, para lançar sob suspeita o caráter de *esquerda* do pensamento de Max Stirner — que em posicionamentos é em larga medida *aliado* de Bakunin — e recusar esse caráter de esquerda ao pensamento de outro aliado de Bakunin (e em certa medida mestre dele), que é Proudhon; pois na verdade ambos, Stirner e Proudhon,

posicionam-se de maneira bem pouco bakuniniana em relação a Hegel, o primeiro chegando a desgarrar-se do hegelianismo, o segundo sem chegar de fato a agarrar-se a ele. Marx se utiliza da leitura bakuniniana de Hegel contra os aliados de Bakunin.

386. Buscando o *diferencial* entre Proudhon e Bakunin, o que se encontra da parte deste último é essa forte presença de Hegel, ausente na mesma medida em Proudhon, e a presença de fortes traços românticos, herdados não do Sturm und Drang e de Krause, mas diretamente de Schelling; do romantismo russo e de Schelling, e *combatidos* por Proudhon já entre os socialistas franceses antes de ter conhecido Bakunin e Herzen, mediante uma radicalização para a esquerda do que assimila de fichte e Krause pelos irmãos Ahrens. A aliança com esses Bakunin e Herzen, aliás, pode ter-lhe atenuado o combate, encontrando talvez terreno fértil para contaminação na intensa formação religiosa que Proudhon teve na infância, uma vez que o romantismo abre suas portas facilmente à religiosidade ou a sentimentos correlatos, apegando-se à valorização do "absoluto". Bakunin parece julgar que Proudhon não conseguiu livrar-se dessa formação, e que ela acabou por fazê-lo, contra sua vontade, um idealista. Contudo, parece detectar a contaminação religiosa em Proudhon no lugar errado, e aquilo em que Proudhon talvez não tenha realmente se livrado dela, encontra-se claramente presente também no próprio Bakunin sob uma outra forma, sob a forma de uma contaminação romântica que Proudhon, até certa altura, procurou combater firmemente em si mesmo, amenizando depois esse combate, e tornando-se mais aberto ao romantismo esquerdista do tipo Sturm und Drang como o que havia encontrado em Krause. Bakunin, inadvertidamente, pode ter tornado Proudhon mais permeável a esse romantismo krausista que conhecia já antes do contato com o anarquista russo. Cabe perguntar, por outro lado, se tal contaminação romântica conduziria *necessariamente* ao idealismo ou à moderação no perfil de um intelectual de esquerda. A julgar pelo exemplo do próprio Bakunin, diria-se que *não.*

387. O conteúdo de *A reação na Alemanha,* dividido por Bakunin em oito partes curtas, pode ser resumido assim: começa por afirmar que há três diferentes categorias de reacionários: os reacionários mais velhos e ricos; os jovens que partilham de suas convicções; e os *intelectuais* reacionários, entre os quais ele situa os defensores da filosofia "positiva", e que parecem ser os que mais o preocupam. Bakunin não o

esclarece, mas a expressão “filosofia positiva” é usada por Schelling para assinalar a parte de seu pensamento em que se diferencia de Fichte. O termo também pode ser atribuído, em sentido similar, ao “positivismo” de Comte, mas a referência de Bakunin é sem dúvida Schelling. Ao final desta parte Bakunin reafirma o caráter racional mesmo do atual estado de coisas, dominado pelos reacionários, e argumenta que a esquerda — à qual chama de “partido democrático” — deve apoiar-se nessa racionalidade não para cruzar os braços, mas para *compreender o inimigo e a situação que lhe é favorável*, de modo a combatê-lo de modo mais realista e inteligente.

Depois a situação presente é reconhecida, por Bakunin, como marcada pela contradição entre os dois partidos, e já na 2ª parte do texto ele rapidamente assimila esses partidos às fases do movimento dialético hegeliano: o partido “da reação” é o dos “positivos”, os que pretendem *afirmar-se,* afirmando também uma situação favorável a si mesmos; o partido “democrático” é o dos “negativos”, aqueles que negam e combatem a posição dos primeiros procurando destruí-la. Ao afirmarem e determinarem sua posição, os positivos determinam também, necessariamente, aquilo que *não é* sua posição, aquilo que eles *negam,* e portanto determinam também aqueles que não se beneficiarão com a situação que procuram firmar. Os positivos, então, ao afirmarem-se, excluem e negam aqueles que não estão entre eles — que passam a caracterizar-se como sua negação, e exclusivamente como tal. O negativo, portanto, nasce do positivo como aquilo que este exclui de si; e só é o que é, só é *negativo*, na medida em que está excluído dele, ou seja, na medida em que — em termos lógicos — é a *negação* do positivo.

Portanto os positivos (os reacionários) atuam de maneira contraditória, procurando ignorar o que eles próprios carregam de negativo, de crítico, de destruidor. Os negativos, por outro lado, caracterizam-se apenas e precisamente por esse impulso negador, crítico, destruidor, dirigido contra o *status quo*, de modo que são coerentes consigo mesmos na medida mesmo em que não *afirmam nada* para substituir o positivo. A incoerência consigo mesmo, segundo Bakunin típica do positivo, *desvitaliza*, diminui a potência vital, a intensidade, a paixão, com que um partido defende suas posições, ou exige maior esforço do positivo para encontrar e sustentar essa vitalidade.

388. Seguindo adiante no texto, se percebe que para Bakunin, o próprio fato de ser um partido, de ser a defesa de algo de caráter *parcial,* e não da totalidade da realidade, já traz alguma perda de vitalidade. Sem essa vitalidade, esse impulso passional, a ação perde a intensidade e, no limite, se desfaz, não se realiza. Assim, segundo ele, o partido democrático, revolucionário — e ateu inclusive — deveria lançar-se à negação, à crítica e à destruição da situação estabelecida, com a paixão religiosa de quem busca a salvação, e nada menos que isto. E para atingir esse nível de intensidade e vitalidade, o partido da negação deve mirar não a negação particular daquilo que o partido positivo afirma, mas a negação absoluta, dirigida contra o conjunto dos dois pólos em oposição que caracteriza a totalidade da situação, portanto contra a própria contradição e inclusive contra si mesmo enquanto partido no seio dela.

Bakunin chega a insinuar com alguma insistência ao longo do texto a presença de uma ética da *integridade* nisto, em que se se valorizam os bons sentimentos que são despertados pela totalidade e pela sua busca — eco de algo que se encontra também em Schelling, mas nele referido não à totalidade, e sim ao *infinito e absoluto*, ou seja, ao *divino*. Em razão dessa ética da integridade, também, Bakunin dá mais valor aos reacionários "puros"[145], nos quais reconhece o esforço — ainda que vão — de manterem a integridade, por isso mesmo recusando argumentos racionais e tendendo ao fanatismo, uma vez que a razão os conduziria forçosamente a reconhecerem sua contradição interna, e com ela, sua falta de integridade, de totalidade harmônica.

Como qualquer um desses pólos, o positivo e o negativo, só existe em função da sua oposição ao outro, nenhum deles é de fato *íntegro*, e se chegam a eliminar o pólo oposto, ao invés de atingirem a integridade — ou seja, ao invés de atingirem a condição de totalidades harmônicas e não-contraditórias — eles se acabam por se descaracterizar e se auto-destruir. Mas o pólo negativo, quando não se limita à miopia dessa negação particular que o caracteriza em um plano mais imediato, quando tem em vista uma negação maior e mais completa, que é a negação absoluta da própria contradição — o que

145 É interessante notar a coincidência, quanto a isto, entre Bakunin, neste texto anteriosr ao contato com Proudhon, e o posicionamento deste último em *as Confissões de um revolucionáro* (1848). Estaria Proudhon, aqui, influeciado pela leitura desse famoso texto de Bakunin, assinado com o pseudônimo francês de Jules Elisard? Não é impossível.

ecoa o que Hegel chama de “negação da negação” — já não encontra problema em negar-se também a si mesmo, no mesmo movimento em que nega o positivo. Sua integridade, portanto, ao contrário do que ocorre com o positivo, é alcançável, e depende de mobilizar-se tão apaixonadamente quanto possa no sentido de sua auto-superação, rumo a uma situação em que possa se colocar de maneira universal, e não apenas em relação ao positivo particular que está negando no presente.

> Segundo a sua natureza, e o seu princípio, o partido democrático aspira ao geral, e ao universal, mas segundo a sua existência, enquanto partido, é somente qualquer coisa de particular — o negativo — opondo-se a qualquer outra coisa de particular — o positivo (...) deve, nesta forma imperfeita, desaparecer ao mesmo tempo que o positivo, para renascer espontaneamente sob uma forma regenerada e na plenitude viva de seu ser. (BAKUNIN,1976, p. 108)

389. Quando o texto fala em um renascimento do negativo “na plenitude viva de seu ser”, entenda-se isto não apenas em termos passionais e de intensidade, mas também como um renascer na *totalidade,* pois Bakunin associa a ela a noção do “verdadeiramente vivo”, em oposição aos “fantasmas”, às “sombras” que são os partidos, as particularidades. Ao negar a divisão em partidos (particularidades) opostos, a negação absoluta faz emergir, em sua esteira, a *totalidade sem contradições* (o universal). A transformação da negação particular em negação absoluta e universal, que dá passagem à totalidade, “não é um simples alargamento da sua existência atual imperfeita”. Segundo Bakunin — e mais uma vez ecoando uma noção de Hegel, a de que uma grande mudança quantitativa acaba por gerar uma mudança qualitativa,

> essa transformação é, ao contrário, qualitativa, é uma revelação que vive e que anuncia a vida, é um novo céu e uma nova terra, um mundo jovem e magnífico, no qual todas as dissonâncias atuais se transformam numa unidade harmoniosa. (BAKUNIN, 1986. p. 108-109)

Note-se que essa unidade harmônica, para Bakunin, não é atingida pela conciliação dos opostos, mas pela *realização completa do próprio sentido de negação*, levado até as suas últimas conseqüências. Segundo Bakunin, os “conciliadores” dizem

que os termos da contradição, tomados em separado, são falsos, resultando que se deve compreender a contradição na sua totalidade (p. 116) — e quanto a isto eles têm razão.

> Mas é precisamente aqui que começa a dificuldade: a contradição é bem a verdade, mas não existe como tal, ela não é como a totalidade, é somente uma totalidade em si e escondida, e a sua existência nasce precisamente da oposição e da divisão de seus dois termos: o positivo e o negativo. A contradição, enquanto que verdade total, é a união indissolúvel da sua simplicidade e da sua divisão num princípio único. É essa a sua natureza em si, a sua natureza escondida que, por conseqüência, o espírito não pode imediatamente apreender, e precisamente porque essa união está escondida, a contradição só existe unicamente sob a forma da divisão dos seus termos e não é mais que a adição do positivo e do negativo (BAKUNIN, 1976, p. 116)

Diante deste quadro, segundo Bakunin, é impossível "refugiar-se na totalidade simples e precedente da divisão" (p. 116), porque tal totalidade é inapreensível, está para além do campo fenomênico ao qual humanamente se tem acesso, assim como está para além do campo fenomênico a própria união entre essa totalidade simples e a contradição que é o efetivamente perceptível. Só se percebe, então, a contradição, e a totalidade só pode ser pretendida como resultado logicamente previsível do cumprimento do desígnio da negação, se ela for levada a cabo em termos absolutos.

Além disso, em sua avaliação, os conciliadores necessariamente "já não possuem a mesma pureza cheia de energia" dos positivos puros (p. 118), e são ainda mais corrompidos em sua cegueira, embora tenham "mais inteligência e penetração que os conseqüentes" — ou seja, que os reacionários "puros" e tendentes ao fanatismo — porque os "puros" ou "conseqüentes" são mais íntegros em seu radicalismo do que os moderados conciliadores. Estes últimos buscam mil artifícios intelectuais para costurarem interesses do partido negativo com os do positivo[146], quebrando com isso a integridade de ambos os pólos e ficando sem nenhuma para si, de modo que essa costura conciliatória se faz — e só pode fazer-se — de maneira em última instância oportunista, conforme as circunstâncias ou o que o momento histórico revela mais oportuno.

146 Na crítica a essa "costura", note-se mais uma vez a coincidência com o Proudhon de 1949, na crítica deste último ao ecletismo.

A marca mais distintiva de todo o texto de Bakunin, aquilo em que ele mais insiste, é em uma clara estratégia de desqualificação dos adversários *moderados,* dos *conciliadores* — assimilados à figura geral do *intelectual de direita*. Enquanto estratégia de esquerda, pode-se dizer que o texto, em seu conjunto, justifica e fundamenta aquilo que mais se costumava criticar na militância de esquerda na época: o ímpeto destrutivo e a ausência de crítica positiva. Além disso, amputa a inteligência dos movimentos de direita mais radicais no mesmo movimento em que os lança, juntamente com a esquerda que se assume *negativa,* contra os moderados, rompendo os argumentos que levam os esquerdistas a cederem à moderação e às propostas positivas. E finalmente, acaba por reforçar o *conflito* que os moderados de todos os matizes tendem a escamotear, apontando como únicas soluções possíveis: a permanência em uma situação de predomínio dos "positivos", e portanto do próprio conflito, sob uma luta incessante em que os "positivos" estarão sempre em contradição e atuando, por assim dizer, com mal-estar e sentimentos divididos, contra a paixão íntegra e forte dos "negativos"; ou a solução final pela vitória dos negativos — que, Bakunin não deixa de observar, constituem ademais a maioria, que se opõe à minoria dominante.

B) DE BAKUNIN A STIRNER

390. Para Engels[147], uma outra referência, ainda, deve ser localizada na origem do posicionamento de Bakunin, e mesmo na origem de seu anarquismo: Max Stirner (1880-1936). Penzo assegura que, segundo Engels, Bakunin trouxe à teoria proudhoniana o sentido stirneriano de "revolta" — menos caracterizável como *ato social* que a "revolução", e mais existencialmente conectado ao indivíduo. O anarquismo bakuniniano, aos olhos de Engels, teria nascido da releitura stirneriana de Proudhon. Conhecendo-se a leitura bakuniniana de Hegel, essa avaliação, porém, não se mostra muito consistente com uma informação do próprio Engels acerca da crítica que Stirner dirigia a Hegel. Em uma carta escrita por Engels em 22 de outubro de 1889 a Max

147 Cf. PENZO, Giorgio. **Max Stirner: la rivolta esistenziale.** Bologna: Pàtron, 1985, p. 10.

Hildebrand, referindo-se a uma de suas conversações filosóficas amigáveis com Stirner, Engels diz que este, criticando o ponto de partida de Hegel, acena nessa conversa para o seu próprio princípio filosófico de fundo: Stirner teria dito que não se pode admitir, como Hegel, uma dimensão do ser nula que entraria em oposição com alguma outra. Neste caso, Stirner parece querer dizer que o que não é nada não pode "opor-se" ao que quer que seja — formulação de posicionamento parmenidiano. Seria preciso "pôr a imediata unidade natural do ser"[148] para dela derivar a negação.

O sentido stirneriano de "revolta", colocado em lugar de "revolução" — segundo Engels adotado de Stirner por Bakunin — está intimamente conectado ao combate stirneriano contra o idealismo, que estaria na fonte da idéia de "revolução" enquanto ação *do social* — uma vez que, para Stirner, a "sociedade" seria apenas mais uma idéia que se apossa do *eu* particular e individual tirando-lhe a autonomia, assim como a idéia de "humanidade" e tantas outras. É o mesmo combate anti-idealista, o mesmo empenho materialista, que se manifesta na crítica de Stirner à autonomia do sentido de *negação* em Hegel — que é do que se trata na passagem descrita por Engels. No mesmo sentido desse combate Stirner irá, também, substituir a própria noção de uma *unidade natural do "ser"* — tal como colocada em sua boca por Engels — pela noção do *eu* (ou *único*), em sua absoluta singularidade, ou seja, naquilo que não compartilha com nada mais além de si mesmo.

Completará o quadro com a noção de que até o *único* acaba por ser também, afinal, nulo; acaba por ser ele próprio *nada.* Mas esse "nada" stirneriano não é um absoluto vazio, e sim é um "nada" relativo: só se está reduzido a *nada* segundo o ponto de vista de algo para o qual não se tem *nenhum valor* — portanto, além de ser nada relativo, é um nada axiológico, um *não ter valor.*

> (...) Nada é a causa de Deus e da humanidade, nada a não ser eles próprios. Do mesmo modo, *Eu* sou a minha causa, eu que, como Deus, sou o nada de tudo o resto, eu que sou o meu tudo, eu que sou o meu único. (...) O nada que eu sou não o é no sentido da vacuidade, mas antes o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo crio. (STIRNER, 2004, p. 10)

148 Idem.

Stirner põe em jogo, aqui, desta maneira relativista e axiológica, a noção lógica de negação: se existe P, com todos os elementos que o caracterizam, o conjunto de tudo aquilo que não faz parte de P é não-P, é a *negação lógica* de P, e Stirner interpreta que ser um elemento dessa região externa a P que os lógicos chamam de "não-P", é ser *nulo* para P — entenda-se nulo *para a caracterização de P* — ou seja, é ser *nada* no que diz respeito à caracterização de P, uma vez que significa não ser um dos elementos de P. No ensaio *O falso princípio da nossa educação*[149] (de 1842), Stirner trata essa caracterização como "personalidade": a *personalidade* de um indivíduo, ali, é a sua caracterização, aquilo que faz com que ele seja *este* indivíduo e não outro.

Mas como bom aluno de Hegel, Stirner reconhece, ao mesmo tempo, que *P só é e só pode ser P justamente na medida em que nega tudo aquilo que não é elemento caracterizante seu,* de modo que o que quer que se afirme está sempre atrelado à sua negação, e só pode se afirmar na presença dela. Talvez por isso, Stirner interpreta também que aquilo que é nulo para a caracterização de P é, por isso mesmo, *sem valor* para P — mais uma vez, entenda-se para a *caracterização* de P —, pois aquilo que *não tem valor* para algo, nem por isso deixa necessariamente de existir e de estar presente junto a esse algo, e no caso *negando* esse algo, inclusive, quando esse algo se afirma.

Além disto, esse "nada" que é o Eu stirneriano tem um outro sentido, enquanto nada "criador". Stirner não está se referindo a uma geração espontânea a partir de nada, a uma criação *ex-nihilo,* mas a uma ação transformadora constante realizada pelo Eu, que *tudo cria.* O que é esse "tudo" criado pelo Eu? É tudo o *que tem valor* para o Eu — em outras palavras, aquilo a que o Eu stirneriano transforma em sua ação criadora é, em última instância, *a si mesmo.* E se cria constantemente a si mesmo, é porque *não tem identidade fixa* — e sim uma identidade interminavelmente *em construção*, uma identidade *em constante processo de criação.* E neste caso, a palavra "identidade" já não é a mais adequada, porque o que está *ausente*, justamente, é o sentido de uma caracterização fixa ou essencial que permaneça idêntica a si mesma ao longo do tempo.

149 STIRNER, Max. O falso princípio da nossa educação. São Paulo: Imaginário, 2001.

Esse *nada* que caracteriza o *único* stirneriano — ou melhor dizendo essa sua ausência de caracterização fixa, ausência de identidade — poderia-se talvez traduzir à maneira de Bakunin, isto é, como *negação*. Mas para Stirner ele não se coloca de imediato e no primeiro momento como *nada* em relação ao que lhe é externo: acaba por reconhecer-se como tal no decorrer de um processo, que é aquele pelo qual trava relações com tudo mais ao seu redor. Do ponto de vista político, trata-se de um processo de amadurecimento, pelo qual uma pessoa, por exemplo, aprende basicamente a não esperar com ingenuidade que outros defendam seus interesses, e a tomar em suas próprias mãos a ação.

Acompanhando Stirner percebe-se que, aquilo que se reduz a "nada", não é por isso *necessariamente* negação, como um bakuniniano pretenderia, e pode ser traduzido em outros termos, inclusive mais adequados dependendo do caso. O efeito, como se verá, não é de modo algum o de uma valorização do sentido de negação, aliás muito pelo contrário: Stirner chega a prenunciar a crítica de Nietzsche a essa valorização da negação.

391. Em conclusão a essas considerações, o elo observado por Engels entre Bakunin e Stirner — dois dos mais importantes críticos e ao mesmo tempo aliados do posicionamento fundado por Proudhon — é possível, até mesmo provável, mas precisa ser melhor esclarecido do que Engels o faz. Se fosse o caso, para Bakunin, de apenas alcançar um sentido mais existencial para a revolução, sob a noção stirneriana de "revolta" — talvez para dar mais vitalidade e paixão à mobilização nessa direção —, isso de fato faria algum sentido em relação à sua linha de pensamento, mas não seria o bastante para considerá-lo, à maneira de Engels, uma combinação de Proudhon e Stirner. Mesmo porque, em Stirner, essa troca de termos apresenta um sentido muito mais forte do que esse, e o que parece se encontrar na raiz desse sentido é justamente a crítica à valorização de uma dimensão "nula", negativa, nas coisas Já desde o princípio, portanto, encontra-se em Stirner uma crítica daquilo que é valorizado ao máximo por Bakunin.

A questão se aclara quando se atenta para a busca, comum entre os jovens hegelianos, de uma *filosofia da ação* — porque é a isso que diz respeito, para muitos deles, incluindo Bakunin, a noção hegeliana de *negação.* E o resumo, feito aqui, do

ensaio *A reação na Alemanha*, na verdade não estaria completo sem isto: Bakunin assume explicitamente a concepção do próprio movimento como *negação,* de modo que só há movimento sob a forma de negação, e vice-versa — concepção bastante marcada pela influência de Hegel e que, até certo ponto, se interpenetra com a de Stirner, mas *não coincide por completo* com ela, pois para Stirner a negação apresenta apenas um aspecto, uma face, do movimento, enquanto, examinado de outro ângulo, ele se caracteriza como *apropriação* — sob uma interpretação dessa noção que é aliás bem pouco hegeliana, embora transpareça algum eco longínquo de Hegel, e remeta talvez um pouco mais a Hegel quando se examina em que circunstâncias o movimento figura, para Stirner, mais como negação ou como apropriação. Nesses dois ângulos pelos quais se pode abordar o movimento, a marca registrada de Stirner é justamente o fato de focalizar e valorizar o sentido de *apropriação*, acima do sentido de *negação*.

392. Assim, atentando primeiro para o que diz Bakunin, visto que "todo movimento é uma negação"[150], o positivo *parece* repouso absoluto. Mas só é positivo porque nega o negativo, de modo que repousa apenas parcialmente.

> A situação do positivo frente ao negativo apresenta-se assim sob dois aspectos: de uma parte, traz consigo o repouso, e essa calma apática que o caracteriza não tem qualquer traço do negativo, em si; de outra parte, para conservar esse repouso, afasta energicamente o negativo, como se tivesse qualquer coisa de oposto ao negativo. Mas a atividade que desenvolve para excluir o negativo é um movimento, e assim o positivo, tomado em si mesmo e precisamente por causa de sua positividade, já não é mais o positivo, mas o negativo; eliminando dele o negativo, elimina-se a ele próprio, e corre para sua própria perda. (BAKUNIN, 1976, p. 117)

Se Bakunin compreende o movimento como negação, é porque ele nega o assentamento das coisas, a sua permanência, a sua fixação. E ao fazê-lo, as nega em si mesmas, porque nega precisamente aquilo em que elas se afirmam como dotadas de alguma *identidade* capaz de prolongar sua existência no tempo com as mesmas características, ou pelo menos "essencialmente" as mesmas. Então, o que se afirma

150 BARRUÉ, Jean. **O anarquismo hoje**; BAKUNIN, M. **A reação na Alemanha.** Lisboa: Assírio & Alvin, 1976, p. 117.

positivamente é aquilo que se opõe ao movimento transformador, aquilo que se fixa, aquilo que perdura — ou procura perdurar. Mas só se caracteriza definitivamente *como positivo, como fixo* — no limite poderia-se imaginar como *eterno, atemporal* — em uma situação ilusória e contraditória, em que procura considerar-se a si mesmo como isolado de toda mobilidade. Situação ilusória e contraditória porque para fazer isso, para isolar-se de todo movimento, exerce a *negação* do movimento: *move-se*, portanto, *mobiliza-se,* contra o próprio fato de estar em movimento, em transformação; reage contra isso procurando conservar sua identidade e suas características contra a força destruidora do movimento. Isto parece valer, para Bakunin, tanto para grupos e regimes políticos e econômicos — primeiro tipo de "positividades" que vem à mente quando se lê o texto — quanto para formas de pensamento, teorias por exemplo.

A certa altura *em A reação na Alemanha,* Bakunin elogia muito Hegel, entre todos os teóricos, por ter compreendido a categoria da *contradição*. Mas o modo como faz esse elogio é de deixar qualquer teórico, ou qualquer um que cultive a inteligência teórica ou preze de algum modo a reflexão conceitual acerca das coisas, verdadeiramente com os cabelos em pé:

> Hegel é sem réplica o maior filósofo do nosso tempo, o mais alto cume da nossa cultura moderna considerada unicamente do ponto de vista teórico. E precisamente, porque ele é esse cume, porque compreendeu esta categoria e, por conseqüência a analisou, precisamente ele está na origem de uma necessária auto-decomposição da cultura moderna. Certamente, no princípio, era ainda prisioneiro da teoria, mas porque ele é este cume, evadiu-se, está por cima dela e postula um novo mundo prático; um mundo que não se realizará, em caso algum, pela aplicação formal e a extensão de teorias feitas, mas somente por uma ação espontânea do espírito prático autônomo. A contradição é a essência a mais íntima, não somente de toda teoria determinada ou particular, mas ainda da teoria em geral; e assim, o movimento em que a teoria é compreendida é também, ao mesmo tempo, quando seu papel acabou. Devido a esse contributo a teoria transforma-se num mundo novo prático e espontâneo, na presença real da liberdade. (BAKUNIN, 1976, p. 115)

A passagem sugere a princípio um anti-intelectualismo perigoso inclusive — e talvez principalmente — para aqueles a quem ele pretende defender. Parece brindar um

porvir em que todo pensamento teórico seria abandonado e substituído pela "ação espontânea do espírito prático autônomo". Assusta ainda mais se conectada a uma passagem anterior, em que chega perto de associar qualquer empenho intelectual a um empenho típico dos "positivos" moderados, dos "conciliadores" — aqueles da pior espécie — e portanto algo a ser rejeitado:

> É muito mais penoso dar razão aos conciliadores que aos conseqüentes. Estes últimos manifestam nos seus atos a força das suas convicções, sabem o que querem e falam claramente. E odeiam, tal como nós, toda a indecisão, toda a obscuridade porque as suas naturezas enérgicas na ação não podem respirar livremente senão no ar puro e luminoso. Mas com os conciliadores, é outro negócio! São indivíduos maliciosos, oh! São inteligentes e prudentes! Nunca permitem na prática à paixão da verdade destruir o edifício artificial das suas teorias; são muito experimentados, muito inteligentes para dar ouvidos à voz imperativa da simples consciência prática. Seguros dos seus pontos de vista, lançam sobre ela olhares cheios de distinção, e quando dizemos que só o que é simples é verdadeiro e real, porque só ele pode jogar um papel criador, eles pretendem, ao contrário, que só o que é complexo é verdadeiro: tiveram, na realidade, as maiores dificuldades em o remendar e é o único sinal que permite distingui-los, a eles, os indivíduos inteligentes, da plebe imbecil e inculta (e é bem difícil vencer esses indivíduos porque, precisamente, sabem tudo!). Outras razões da sua atitude: sendo hábeis políticos, resistem a uma imperdoável fraqueza de serem tomados de imprevisto por qualquer acontecimento; enfim, ajudados pela reflexão, deslizaram em todos os recantos do mundo da natureza e do espírito e, depois desta longa e penosa viagem intelectual, adquiriram a convicção de que não vale a pena manter contatos ardentes com o mundo real. Com estes indivíduos é difícil de tirar alguma coisa a claro, porque, assim como as constituições alemãs, tomam com a mão direita o que dão com a esquerda; nunca respondem com um sim ou um não, dizem "Numa certa medida vocês têm razão, mas contudo...", e quando não têm argumentos dizem então: "Sim, é uma questão delicada..." (BAKUNIN, 1976, p. 114)

É evidente que Bakunin não está interessado em manadas de homens práticos e sem reflexão sobre o seu agir: o caráter *autônomo* que atribui a esses espíritos práticos, que imagina dominarem o futuro próximo, conduz a ler essas passagens de outro modo, especialmente quando se leva em conta que nem toda reflexão é necessariamente de constituição *teórica*, no sentido de algo que se afirma positivamente — algo que se *fixa*

— no campo intelectual, tratado qual um campo paralelo à realidade e como que externo a ela, refletindo-a. É evidente também que, na última passagem citada, ele se refere a um modo muito particular de lidar com os próprios recursos intelectuais, e que coincide com aquilo que se vê na construção de um campo teórico paralelo à realidade. Por esse modo de lidar com os recursos intelectuais, eles se transformam em uma espécie de almofada que amortece todo contato passional com a realidade, criando um espaço de alienação capaz de maquiar e ocultar toda expressão sincera, mesmo quando não chega a anulá-la, e criando ainda nesse espaço, um campo propício também para a malícia, hipocrisia, a falsidade, o embuste.

393. Sob diversos aspectos, o modo como Bakunin descreve sobretudo os *sintomas* pelos quais se pode detectar esses indivíduos, se ajustaria a *qualquer* intelectual ou a *qualquer* cabeça pensante, da esquerda à direita, que não fosse extrovertida e carismática como o próprio Bakunin. Como se a paixão intensa acerca de um assunto e o intenso envolvimento na questão se devesse ou pudesse medir, por exemplo, pela expressão externa em determinadas frases que, a bem da verdade — sendo aquelas mencionados por Bakunin — podem e costumam refletir simplesmente o cuidado de *pensar* mas coisas, e não necessariamente uma *alienação no campo teórico.* A menos que se queira de fato, como não parece ser o caso, tomar toda e qualquer reflexão e inteligência como alienação, e substituir as cabeças pensantes e autônomas pelo rebanho entusiasmado. A rigor, o cuidado de pensar — e inclusive com frases similares às condenadas por Bakunin — pode ser encontrado aliás em passagens de seu próprio texto.

Mas tratando-se de tentar *compreender o que Bakunin quis dizer*, importa lembrar que a reflexão não precisa manifestar-se sob a forma de um construto teórico, à maneira tradicional. Pode manifestar-se também como *prática* reflexiva, como *prática* de pensar ocorrendo por sua vez diretamente inserida no mundo prático extra-mental e em interação com ele. Uma teoria de caráter puramente instrumental, por exemplo, construída como mero instrumento para a ação, e não como afirmação de verdades ou hipóteses acerca da verdade, poderia ser talvez um meio de caminho nesse sentido. Bakunin não avança qualquer palavra na direção de um *instrumentalismo teórico*, não avança palavras em

direção nenhuma, quanto a isto. Ele diz apenas que não é o lugar de alongar-se na questão, e se detém neste ponto. Sabe-se que não era um homem de meios-caminhos, mas não é absurdo ver uma certa contaminação instrumental em sua interpretação da dialética, em que os *fatos* se mostram tão bem ajustados e favoráveis ao seu próprio posicionamento político, colocando a direita, por exemplo, como *intrinsecamente incoerente*, e libertando a esquerda dessa qualificação. Sua construção teórica sugere facilmente tratar-se de um instrumento construído em favor de um posicionamento político determinado.

394. Enquanto *construto teórico* — que não deixa de ser — é evidente que a interpretação bakuniniana imprime na teoria de Hegel a defesa de certos interesses práticos e particulares no campo político. Há *filtros de posicionamento* atuando nitidamente aí para além da busca da objetividade. Por outro lado, a crença em que há algo aí de objetivamente real, crença inclusive de perfil religioso segundo o próprio Bakunin, parece ter como forte prova a própria vida levada por ele como homem de ação, perfeitamente coerente com o que propõe no texto. Como homem de ação, uma vez tendo compreendido para si o papel das teorias e formulado a sua, Bakunin tratou de colocá-la abertamente *em segundo plano*, e passar a conduzi-la sempre a reboque a partir de sua prática — atitude que passa a fazer bastante sentido a partir de sua reflexão acerca do papel da teoria, em *A reação na Alemanha*. Lançado no foco das atenções por esse primeiro ensaio considerado brilhante, Bakunin parece assumir em sua própria vida — e sem deixar de ser uma cabeça autônoma e pensante — a auto-decomposição teórica pós-hegeliana que descreveu, colocando a *prática de pensar*, e o pensar *em função da prática*, acima de qualquer empenho de construção teórica, sistêmica ou coerente, ou que tivesse a intenção positiva de *perdurar* contra toda negação.

Do ponto de vista do *problema dos filtros de posicionamento filosófico*, que tipo de resposta Bakunin oferece, com isso, ao dilema entre, de um lado, a necessidade de se reconhecer e assumir refletidamente, em filosofia, os filtros que se adota; e de outro a necessidade de escapar da mera formulação subjetiva baseada nesses filtros, sem realidade objetiva?

395. A resposta de Bakunin, neste seu ensaio de 1842, em certa medida coincide com a que seria a de Marx em 1845, na última de suas *Teses sobre Feuerbach* (publicadas em 1888): "Tese XI - Os filósofos não têm feito mais que *interpretar* de diversos modos o mundo, mas do que se trata é de *transformá-lo".* Ambos, Marx e Bakunin, optam pelo abandono do campo teórico enquanto campo de desenvolvimento de interpretações que correm paralelamente ao mundo procurando refleti-lo — pelo abandono, portanto, da *filosofia* tal como quase sempre vinha sendo realizada, ao longo da história. E pretendem abandonar esse campo em favor do campo *prático*, do campo da *ação*. Os *filtros de posicionamento* que parecem ser uma característica intrínseca da filosofia fazem parte do quadro disso que deve ser superado, e que Marx chama de "interpretação" do mundo. Há, nessa superação proposta por Marx e Bakunin, o sentido de uma superação da *pluralidade de pontos de vista* gerada pelos filtros de posicionamento, rumo a uma realidade que é *una*, para além de toda interpretação, ainda que não se manifeste com a simplicidade e homogeneidade de um absoluto infinito e transcendente como em Schelling, e sim com a heterogeneidade, mas também com a coerência sistêmica, racional, da *totalidade* de que Hegel fala.

O ensaio de Bakunin de 1842, ao pressupor a proposta de superação dos filtros de posicionamento, atribui às posições dotadas de filtros particulares — no caso os posicionamentos políticos — uma necessária *parcialidade*, um *inacabamento*, uma *imperfeição* que são intrínsecos a essas posições, uma vez que não passam de recortes, gerados em um processo de oposição mútua, de uma mesma totalidade que os abrange e que os reconciliará no final. Bakunin ressalta menos o caráter *racional* dessa totalidade, e prefere destacar, mais romanticamente, a paixão "religiosa" que gostaria de ver envolvida na busca dessa totalidade mediante a exacerbação da negação — em si mesma e no próprio positivo. Uma vez sem positivo ao qual opor-se, a negação — o movimento — anularia o seu próprio caráter negativo para dar lugar a essa totalidade, uma totalidade móvel e heterogênea, mas na qual Bakunin parece supor que a mobilidade já não se caracterizaria pela negação. O sentido de uma totalidade *una*, íntegra, "harmoniosa", não-contraditória, em suma, não dividida em recortes opostos, está bem claro nele. E se trata

da totalidade do *mundo prático*, uma totalidade formada por ações, por movimentos e interações.

396. Por outro lado, o *caminho* apresentado por Bakunin para que se atinja essa totalidade que supera todos os filtros, é ele próprio, a exacerbação de *um desses recortes* em oposição, o recorte negativo, com todos os filtros particulares que ele carrega intrinsecamente. Trata-se de levar até as últimas conseqüências um filtro particular, um posicionamento particular, que há de superar-se rumo à totalidade, porque é um filtro não apenas destruidor de outros filtros, mas também intrinsecamente *suicida*, autodestrutivo.

É possível ainda a interpretação de que Bakunin esteja interessado nessa exacerbação em si mesma, ou seja, no próprio caminho de radicalização da negação, mais do que na totalidade a ser atingida por esse caminho — que neste caso figuraria como uma espécie de horizonte ideal colocado instrumentalmente apenas para dar um alvo às paixões do revoltoso de modo a potencializá-las. Tal leitura ressaltaria ainda mais o papel do ataque de Bakunin aos "conciliadores": estes, procurando conciliar o positivo — que nega sua própria condição de estar em movimento, e tenta *perdurar* — com o *negativo*, que é ele próprio a condição de estar em movimento, se considerada em si mesma —, cairiam com essa conciliação no *reformismo*, na busca das pequenas transformações, na *desaceleração* do movimento. Bakunin então, em oposição a eles, estaria firmando a posição dos que, ao contrário, pretendem radicalizar o movimento de transformação (de negação) até alterá-lo qualitativamente, tornando as transformações *revolucionárias.* Neste caso, mais do que superar os filtros de posicionamento particulares rumo à realidade objetiva da totalidade, Bakunin estaria procurando delinear os filtros de posicionamento que caracterizam o *revolucionário* — o "revoltado", mais precisamente — diferenciando-os daqueles que caracterizam o mero *reformista.*

397. A diferença entre essa resposta de Bakunin ao *problema dos filtros de posicionamento* e a resposta que Proudhon dá a esse mesmo problema — resposta bem distante dessa impetuosidade suicida —, é o que caracteriza o mais importante, para esta pesquisa, no que diz respeito aos critérios — e *filtros,* mais uma vez — em que Bakunin fundamenta suas críticas a Proudhon.

C) DE STIRNER A BAKUNIN

398. De que modo, agora, se pode — ou não — relacionar a maneira como Bakunin compreende o movimento — como *negação* — e em função dele a questão das relações entre pensamento e ação, com a maneira como esse outro grande crítico de Proudhon, que é Stirner, pensa essas questões? E de que modo, por fim, o pensamento de Stirner em relação a esses tópicos responde ao *problema dos filtros de posicionamento* em filosofia?

O pensamento de Stirner se desenvolve, texto após texto publicado por ele, sempre no sentido de um distanciamento maior em relação à filosofia de Hegel, em cujo predomínio da noção de "Espírito" Stirner detecta, desde cedo, algo que não se identifica com a pessoa individual e viva em suas particularidades: na verdade, detecta ali uma ficção abstracionista criada pelas pessoas e que contribui para perpetuar a sua alienação religiosa[151]. Em *O falso princípio da nossa educação* (1842), Stirner afirma que a educação converge sempre "para uma fonte única: a *personalidade*" (p. 80)

> O Saber, quaisquer que sejam a sua erudição e sua profundidade, sua extensão e sua compreensibilidade, permanece um bem, uma posse, enquanto não tiver desaparecido na fonte invisível de nosso Eu para tornar a brotar como uma força irresistível sob a forma de Vontade (...). (STIRNER, 2001, p. 80)

Descreve essa "Vontade" como vontade "do espírito", que escapa aos sentidos e já não se capta mais como conhecimento. Essa transformação, prossegue Stirner, ocorre na medida em que o Saber, passando por um processo de sublimação, cessa de apegar-se só aos objetos e se torna auto-consciente enquanto *processo de apropriação* dos dados de conhecimento por parte do intelecto, como bens intelectuais. Este estágio pode ser compreendido, segundo Stirner, como de "autoconsciência do espírito" (Idem, p. 80).

> Então, por uma espécie de inversão, ele se torna impulso, instinto do espírito, *saber sem consciência* do qual cada um pode ao menos ter uma idéia comparando-o a esse sentimento simples nascido

151 Cf. BARRUÉ, Jean. Introdução. In **O falso princípio da nossa educação**, p. 38

> da sublimação das numerosas experiências do nosso Eu, e que se denomina *apreciação intuitiva*: todo Saber ampliado que emana dessas experiências concentra-se num Saber *instantâneo* que permite ao homem decidir sobre seus atos num instante. (STIRNER, p. 80-81)

Esta passagem se compreende melhor com base na noção inicial desta reflexão, de que a educação — Stirner deveria talvez dizer o *aprendizado* — converge para a *personalidade.* Trata-se de um processo de absorção e assimilação do Saber pela personalidade, que o incorpora como parte de si. Stirner chama isto de "sublimação" do bem apropriado. O processo, descrito por Stirner mais densamente, pode ser resumido e destrinchado em partes como se segue: 1º) Toma-se consciência de um objeto de conhecimento — como algo inanimado, externo ao sujeito vivo e ativo — e com essa tomada de consciência, a subjetividade se apropria desse objeto interiorizando-o sob a forma de conhecimento dado, informação, tal qual um corpo estranho no interior da subjetividade, engolido por ela. Depois, 2º) toma-se consciência do próprio processo de apropriação cognitiva desse objeto — auto-consciência em que o sujeito, o vivo e ativo, girando sobre si mesmo, capta-se a si mesmo enquanto novo objeto de conhecimento, como se fosse algo inanimado, um *bem* intelectual, ao mesmo tempo que atua como processo em que se realiza essa captação, essa apropriação de si mesmo. E finalmente, 3º) assimila-se sinteticamente como *sujeito* (ou seja, processo de conhecimento) e *objeto* fundidos num único processo, o processo de *apropriação* intelectual em si mesmo, enquanto processo em fluxo, e já não se tem a distinção entre sujeito e objeto (entre proprietário do bem intelectual e sua propriedade intelectual) para que se possa caracterizar a conexão entre eles à qual se chama de "conhecimento". Então não há mais "conhecimento". O processo foi incorporado a ponto de tornar-se parte das peculiaridades do próprio fluxo existencial desse conhecedor em particular, ou seja, parte de sua personalidade. Passou a fluir de modo espontâneo junto com ela — e inversamente do que ocorria antes, agora *sem consciência* — fornecendo as respostas imediatas que são fornecidas pela personalidade. Fornecendo portanto o que, nos termos desta pesquisa, se chamaria de *filtros de posicionamento pessoais* de aplicação imediata e não mais pensada diante de qualquer situação prática.

399. Examinado esse posicionamento inicial de Stirner, ainda marcado pela presença de Hegel, ele de fato parece apontar, assim como Bakunin, para uma superação do campo teórico — enquanto campo paralelo à realidade e que procura espelhá-la — rumo a uma imersão no mundo prático. Mas o mundo prático não é apresentado, como em Bakunin, sob a forma de uma *totalidade* que se supõe objetivamente real para além de quaisquer filtros de posicionamento personalizados: pelo contrário, o foco de atenção de Stirner é no agente, e não no mundo sobre o qual age — e o agente é caracterizado por ele como dotado de *personalidade,* portanto de filtros *personalizados.* Stirner na verdade dedica sua atenção mais à *construção desses filtros* que devem orientar a ação de cada agente de maneira independente e autônoma, do que à ação em si mesma.

Note-se por exemplo que para ele, quando a educação se volta para a prática sem que ocorra esse processo de "sublimação" dos bens intelectuais por assimilação, esse processo de *formação da personalidade* em suma, o ensino tende a tornar-se mero *adestramento.*

> A miséria de nossa educação em nossos dias reside em grande parte no fato de que o Saber não se sublimou para tornar-se Vontade, realização de si, prática pura. Os realistas sentiram essa necessidade e preencheram-na, mediocremente por sinal, formando "homens práticos" sem idéias e sem liberdade. (...) Foram adestrados (...). (STIRNER, 2001, p. 81)

400. O fundamental aqui é compreender o que Stirner pretende com a noção de que o saber, ao incorporar-se à personalidade, se transforma em "Vontade". O que pretende colocando em cena esse elemento da personalidade a que chama de "Vontade"?

Em sua principal obra, publicada dois anos mais adiante, em 1844 — *O único e sua propriedade*[152] — as formulações de Stirner, mais avançadas em seu caminho de rápido e radical afastamento em relação ao idealismo, já se encontram livres da linguagem subjetivista e psicologizante que ainda se insinua em *O falso princípio da nossa educação*, acompanhada de referências a todo esse processo como um processo de sublimação e espiritualização do saber. No livro de 1844, ganha o centro da cena a noção

152 STIRNER, Max. O único e sua propriedade. Lisboa: Antígona, 2004.

de que se trata de um processo de *apropriação,* entre tantos outros, — e Stirner já não o trata mais com termos diferentes daqueles de que se utilizaria para descrever um processo qualquer de apropriação externa de bens físicos, por exemplo.

Pensada mais diretamente em relação ao processo de apropriação, como no livro de 1844, a questão da vontade se resume basicamente no seguinte: o processo se apropria *de quê*? — Daquilo de que tem vontade. E tem vontade de apropriar-se *de quê*? De onde emerge a vontade de apropriar-se especificamente disto ou daquilo, e não daquilo outro? — Isto depende de sua *personalidade;* ou nos novos termos com que Stirner coloca a situação, depende de sua *unicidade*, de sua singularidade (daquilo que é ditado por ela). Depende, em suma, das características que o fazem um processo *único*, que o *diferenciam* de outros processos de apropriação cujas vontades por isso mesmo são, em seu conjunto, diferentes. Onde não são, há luta ou negociação, e freqüentemente, escamoteamento das diferenças em detrimento de ambos os envolvidos, gerando um terceiro pólo na relação, que é uma fantasmagoria abstrata imaginada para além dos dois a partir de suas vontades comuns.

E de onde, enfim, emerge esse "eu" cujo conjunto das vontades, a não ser pela projeção de fantasmagorias abstratas, é em última instância único e inconfundível com o de outros "eus"? — A resposta é clara quando se conecta *O único e sua propriedade* (1844) com *O falso princípio da nossa* educação (1842): o único, que é nada mais que um incessante processo de apropriação e de suas propriedades adquiridas, emerge daquilo de que já se apropriou anteriormente e que chegou a assimilar ao próprio processo como parte dele, transformando — "sublimando", dizia Stirner no ensaio de 1842 — "propriedade" no sentido de bem externo que o proprietário possui e acumula, em "propriedade" no sentido do que lhe é *próprio* por que o *caracteriza*, ou seja, propriedade no sentido de *qualidade característica* que já não é objeto de acumulação, porque está sublimada e assimilada em algo abstrato: o movimento de apropriação — pois tornou-se, sob a forma de "vontade", parte dos *sentidos* para os quais ruma esse movimento, parte da orientação que se dá ao movimento de apropriação, determinando se é disto ou daquilo

que se pretende apropriar. A vontade é a determinação do sentido em que se desenvolve o movimento de apropriação.

401. Em *O único e sua propriedade*, Stirner apresenta o que seriam as etapas de amadurecimento de uma pessoa — ou seja, de um processo único de apropriação. A exposição pode ser compreendida tanto literalmente quanto alegoricamente, uma vez que o que afirma quanto aos indivíduos parece valer igualmente para o processo de desenvolvimento dos indivíduos ou das coletividades humanas — mas Stirner conduz a pensar que para além do plano literalmente individual, já se está falando do que ocorre com aquelas fantasmagorias imaginárias e abstratas criadas pelos indivíduos, e nas quais o processo individual se repete como que por projeção, como parte do que os próprios indivíduos criam nessas fantasmagorias.

D) STIRNER

402. Segundo Marx[153], há uma dialética praticada por Stirner — isto é, uma leitura stirneriana da dialética de Hegel — que segue um mesmo esquema repetindo-se sempre, com terminologia ligeiramente alterada, para diferentes situações: 1º) há uma postura realista, representada por Stirner como sendo a postura da criança, e o realismo observado aqui por Marx é a afirmação do mundo material em sentido empírico ao redor do indivíduo (ou, no plano "fantasmagórico", da sociedade) que é ainda "criança" e dependente dessa realidade material e empírica; 2º) amadurecendo um pouco, a criança, tornando-se jovem, se volta para o idealismo, como forma de negação da realidade em que passa, por outro lado, a depender das idéias que opôs à realidade empírica e material para negá-la; e finalmente 3º), chegando à maturidade, passa ao "egoismo", síntese já não-contraditória entre realismo e idealismo, entre afirmação e negação — síntese na qual exerce a negação absoluta da oposição entre esses termos, porque nega a dependência tanto em relação a um quanto em relação a outro, está livre das idéias e das

153 MARX, Karl. **A ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.

coisas, mas por outro lado *possui* idéias e coisas, de modo que "afirma" egoisticamente aquelas que quer afirmar, aquelas para as quais a sua vontade aponta.

Esse esquema observado por Marx é, na verdade, uma interpretação fraca, desatenta, daquilo que Stirner realiza em *O único e sua propriedade*. Capta uma noção geral talvez vagamente presente ali, mas tão pouco precisa que acaba por ser uma distorção. O que se vê nessa leitura marxiana de Stirner é o que Engels já havia apontado: para Stirner, é *afirmando* idéias que se *nega* as realidades empíricas, e é *afirmando* o Eu único que se nega a oposição entre idéias e realidades empíricas.

O que não se vê nesse esquema é que, em *O único e sua propriedade*, as noções hegelianas de "negação" e "afirmação" *já não dão conta de explicar o pensamento de Stirner,* porque *não há oposição* entre aquilo que nele se poderia talvez entender como afirmação — o movimento de *apropriação* — e aquilo que nele se poderia talvez entender como negação: o movimento de *consumo* da propriedade adquirida, que é aliás a única condição pela qual o mesmo movimento de apropriação chega a completar-se e consumar-se por inteiro.

403. Ao contrário do que ocorre em Bakunin então, trata-se, em ambos os casos, — tanto na negação quanto na afirmação — de *movimento*, e mais precisamente de *momentos em um mesmo movimento,* sendo que *nenhum desses momentos* se caracteriza pela negação do próprio fato de se estar em movimento. Ademais, mesmo antes de completar-se em consumo e assimilação ao "eu" que se apropria, a apropriação já pode ser vista como movimento "negativo" quando é considerada *do ponto de vista do bem apropriado* — pois *ser apropriado,* ser reduzido a *objeto de posse*, é ser *negado,* no mesmo movimento em que a força de possessão, de apropriação, *(re)afirma* esse bem como sua propriedade. Portanto, trata-se sempre de *movimento* — sempre o mesmo movimento de *apropriação* — afirmado sob diferentes formas, de modo a parecer às vezes descritível como "negativo", outras vezes descritível como "positivo", dependendo do momento em que se capta o processo, e do ponto de vista pelo qual ele é captado.

O esquema de oposição entre "positivo" e "negativo" pode ser útil sim para o *detalhamento* de todo o processo de apropriação, mas apenas na medida em que sejam

devidamente consideradas essas nuances. E devidamente consideradas, revelam rapidamente até que ponto Stirner já não se enquadra em Hegel. O sinal mais óbvio desse desenquadramento é precisamente a ausência quase completa da noção de *totalidade* proposta por Hegel, e colocada por Bakunin como meta de uma expectativa religiosamente apaixonada. Não há, em Stirner, qualquer sinal da possibilidade ou mesmo do *interesse* pela apreensão de uma totalidade que se poderia supor como realidade objetiva, para além de todo e qualquer filtro de posicionamento particular.

Na visão de mundo propiciada pelos conflitos entre processos de apropriação que Stirner assina não há lugar para a concepção de uma totalidade real que se possa de algum modo captar objetivamente sem *apropriação*, portanto sem a contaminação pelos filtros de posicionamento daquele que concebe essa totalidade supostamente dotada de "realidade objetiva" — ou seja, daquele que *se apropria* dessa concepção. A imersão no limite dos filtros personalizados é completamente assumida. Tal visão de uma crueza desapaixonada e brutal, em larga medida, se pode considerar sem risco de erro como uma reedição em novas bases da *guerra de todos contra todos* de Hobbes, e nada está livre disto, nem mesmo relações amorosas ou familiares por exemplo.

> Assim sendo, e porque tudo *está centrado em si mesmo* e ao mesmo tempo entra em colisão com tudo o resto, a *luta* pela auto-afirmação é inevitável.
>
> *Vencer* ou *sucumbir* — entre essas duas possibilidades oscila o desfecho da luta. O vencedor será o *senhor*, o vencido o *súdito*: aquele exerce a *soberania* e os "direitos de soberania", este cumpre, com respeito e reverência, os seus "deveres de súdito".
>
> Mas os dois são *inimigos*, e estão sempre alerta, atentos às *fraquezas* do outro: as crianças em relação aos pais, os pais em relação aos filhos (por exemplo ao seu medo), e, ou o bastão vence o homem, ou o homem vence o bastão.
>
> (STIRNER, 2004, p. 15)

404. Considerado mais cuidadosamente, com base em todo esse quadro de informações, o esquema dialético que Marx julga encontrar no *Único e sua propriedade* de Stirner, chega-se aos três momentos que se seguem.

1º) Stirner começa por apresentar a figura da criança, como uma força apropriadora lançada no campo de resistências do mundo — "(...) tudo aquilo com que a criança contacta se rebela contra as suas intervenções, e afirma a sua própria existência"[154]. As demais forças com as quais se depara não apenas resistem egoisticamente à sua vontade, mas procuram também *negá-la,* quebrando-lhe a vontade e apropriando-se dela como de um objeto, e a criança, de seu lado, procura resistir, ao mesmo tempo que procura fazer valer suas vontades.

> Na infância, a libertação segue o seguinte caminho: queremos descobrir a razão de ser das coisas, o que se esconde "por detrás delas". Por isso, ficamos à espreita das fraquezas de todos (e as crianças têm um instinto apurado para isto); por isso, gostamos de quebrar objetos, de explorar recantos escondidos, de espiar o que está oculto e afastado, e medimos forças com tudo. Quando julgamos compreender as coisas, sentimo-nos seguros. Por exemplo: se descobrirmos que a vergasta é fraca demais para a nossa teimosia, deixamos de a temer, "estamos acima dela". Por detrás da vergasta está, mais poderosa que ela, a nossa teimosia, a nossa coragem obstinada. (STIRNER, 2004 p. 15)

Note-se que "por detrás" da vergasta, ou vara de açoite — conforme a imagem elaborada por Stirner — estaria originalmente algo como, por exemplo, a força do braço do pai ou da mãe, movida por sua vez pela vontade de um deles, ou de ambos. Stirner descreve a vitória da criança como suma situação em que ela *se coloca, coloca sua vontade própria, de algum modo, por detrás da vergasta,* no lugar onde se supõe que estaria a vontade dos pais. Este detalhe da imagem stirneriana é importante. A criança *domina* a vergasta quando *submete* a vergasta, de algum modo, ao *controle* por sua própria vontade como força maior. O modo como Stirner descreve o processo, portanto. sugere a idéia de que a própria vergasta é como que arrancada do poder da vontade dos pais passando à do filho castigado, e que ela é, neste sentido, *apropriada* pelo filho nessa vitória. E por essa vitória, a criança amadurece.

2º) Amadurecendo, a criança se faz jovem conforme passa a compreender o que é de caráter espiritual — por exemplo a *coragem* — como superior ao que é de caráter físico — à dor física por exemplo.

154 STIRNER, Max. O único e sua propriedade. Lisboa: Antígona, 2004.

> Começamos por testar as nossas foças com as *forças da natureza*. Os pais impõe-se-nos como forças da natureza; mais tarde, é preciso abandonar pai e mãe, considerando-se vencidas todas as forças da natureza. Estas foram superadas. Para o homem de razão, isto é, para o "homem de espírito", a família não é uma força da natureza: manifesta-se então uma recusa dos pais, dos irmãos etc. E estes "renascem" sob a forma de forças *espirituais, racionais*, já não são em nada o que foram antes. (STIRNER, 2004, p. 16)

As próprias forças com as quais se depara no mundo físico, perdendo o centro de sua atenção, passam a ser substituídas por idéias. O jovem passa a lidar com o que é do plano espiritual. Percebe, inicialmente, que no plano espiritual — ou em outras palavras, *em sua imaginação* — pode ao menos apropriar-se *parcialmente* dos objetos de sua vontade, apropriando-se apenas de traços comuns entre diversos desses objetos que lhe resistem — naturalmente, escolherá aqueles traços que lhe parecem os *menos* resistentes nesses objetos. Ou seja, pode apropriar-se de *fantasmagorias* no plano das idéias, que consegue projetar a partir desses traços comuns, como se tais objetos não tivessem também aqueles traços inapropriáveis, que lhe resistem. Em suas reconstruções iniciais das coisas no plano das idéias, o jovem começa por deixar de fora esses traços resistentes. Passa por exemplo a deixar de lado, a ignorar, a dor naquilo em que ela é física — naquilo que não tem forças para evitar — mas pode suportar a *idéia* da dor, da qual faz parte por exemplo a de que dores físicas costumam se passageiras: é uma *informação* — algo de caráter espiritual — pertinente à dor, mas que se agrega à dor física a partir do momento em que é encarada do ponto de vista espiritual, porque o seu caráter passageiro não está inscrito na sensação de dor em si mesma, no momento em que é sentida.

Lendo isto segundo as noções hegelianas de *afirmação* e *negação*, pode-se dizer que, ao *não apropriar-se*, em cada coisa, senão apenas daquilo de que de fato *consegue* apropriar-se nela, o jovem está, em outras palavras, *negando,* ignorando, os demais traços, inapropriáveis, que cada coisa apresenta. Passa a superar por exemplo os conflitos familiares reais em função da idéia de "família", com tudo o que ela significa e todas as associações, ideais e valores morais que evoca.

405. Em outras palavras, como não consegue quebrar a resistência de certas coisas para se apropriar delas, o jovem constrói algo imaginário que teria apenas os traços apropriáveis que encontra em uma série dessas coisas, de modo que, não conseguindo por exemplo apropriar-se à vontade de tal ou tal outra pessoa com a qual lida diretamente e de fato passa a se apropriar da *idéia* universal formada pelo que encontra de comum entre todas as pessoas, — a idéia de *humanidade* — que enquanto mera idéia a princípio se mostra, em sua mente, mais maleável às suas vontades.

> (...) já em criança nós pensávamos, mas os nossos pensamentos não eram desprovidos de corpo, não eram abstratos, *absolutos*, ou seja, pensamentos e apenas isso, um céu fechado, um puro mundo de pensamentos, pensamentos *lógicos.*(STIRNER, 2004, p. 17)

Ou seja, negadas as pessoas enquanto processos particulares e únicos que lhe resistem, porque dotados de vontade própria, o jovem volta sua vontade para um ser imaginário e, a princípio, sem vontade própria, de sua própria criação e dependente da *sua* vontade*,* movendo-se a partir daí para idéias cada vez mais abstratas e puras. Mas logo essas entidades espirituais, em algum ponto a meio de caminho, passam a apresentar, elas também, as suas resistências à vontade do jovem.

> Se na infância tínhamos de superar a resistência das *leis do mundo*, agora esbarramos, em tudo o que queremos fazer, nas objeções do espírito, da razão, da *consciência própria*. “Isto é irracional, anticristão, antipatriótico”: com estas e outras objeções nos chama e nos atemoriza a voz da consciência. (STIRNER, 2004, p. 17)

É que esse caminho de crescente abstração, o jovem não o faz sozinho: outros passam a lidar também com uma “humanidade”, por exemplo, que é aproximadamente a mesma criatura imaginária abstraída das pessoas reais com as quais se tem contato. Aproximadamente a mesma porque é produto da mesma fuga em relação àquilo que resiste nas pessoas particulares, empíricas e únicas. Com isto, essa criatura imaginária de pretenso caráter universal, que se supõe presente em cada pessoa particular — a “humanidade” — passa a apresentar também uma resistência própria, algo como uma

vontade própria, que é na verdade uma resultante dessas múltiplas vontades particulares. E o jovem já não encontra mais forças para quebrar ou modelar como queira a vontade da idéia de “humanidade”, e submetê-la à sua.

Pelo contrário, a “humanidade”, como tantas outras idéias geradas pelo mesmo processo — a “revolução”, o “socialismo”, o “Estado”, a “pátria”, a “família”, “deus” etc. — passa a como que exercer sua ilusória vontade própria sobre o jovem: passa a *apropriar-se* da vontade dele, como um espírito que se *apossa* de um corpo alheio. O jovem, então, começa a defrontar-se com um novo campo de forças apropriadoras e resistentes à sua força, no qual está lançado, que é o campo das idéias. *E as idéias passam a exercer sua força no sentido de apropriarem-se dele*.

406. Perceba-se que na apropriação, se acolhe e se afirma como um bem apropriado algo — um processo — no mesmo movimento em que se nega a esse processo “vontade” própria, *sentido* próprio, “roubando-o” de seu *sentido* original e forçando-o a mover-se na direção determinada pela vontade que dele se apropriou. Mas na *apropriação incompleta* — que não chega a se consumar por completo porque o proprietário *não consumiu,* não *assimilou como parte de si mesmo* a propriedade — o processo apropriado permanece interiorizado sem ser de fato assimilado por inteiro, permanece com algo de sua “vontade” primitiva, de seu *sentido* original, atuando como um corpo estranho interiorizado pelo proprietário. E então, esse corpo estranho pode adquirir forças maiores que a de seu proprietário, ou hospedeiro — e é o proprietário quem terá o seu sentido próprio de movimento alterado por força dessa vontade alheia e divergente incorporada mas não assimilada; por força desse corpo estranho engolido mas não digerido, que é na verdade um processo diferente do seu e dotado de forte sentido próprio.

Portanto um processo de apropriação não é necessariamente um processo de “interiorização”: é possível para um tal processo apropriar-se de algo sendo ele, ao contrário, o incorporado por esse algo, desde que apresente um impulso apropriador mais forte do que o daquilo que o incorpora — o que significa atuar como um corpo estranho em outro corpo, como um parasita, ou antes como um espírito que se apossa de um corpo

alheio. É o que ocorre, segundo Stirner, com as idéias que se *apossam* do jovem, e que passam a *condicionar-lhe* as ações — para usar uma terminologia que é familiar aos marxistas. Deste ponto de vista, pode-se dizer que a teoria inteira de Stirner repousa sobre uma análise do que os marxistas tratam como forças de *condicionamento* social do indivíduo.

3º) O jovem amadurece e torna-se adulto conforme aprende a dosar com realismo e sem ilusões as suas forças de apropriação com as demais em meio às quais está lançado, contudo também sem ceder a forças ilusoriamente maiores que as suas, mas às quais poderia de fato resistir e assimilar, apropriando-se delas *por completo*. Em outras palavras, o jovem torna-se adulto quando aprende a agir sem perder de vista jamais aquilo que traz de *único*, a sua própria e absolutamente singular composição de vontades — ou de sentidos nos quais avança, enquanto composição singular de processos de apropriação, que é o que ele é. Com essa postura auto-centrada, com essa orientação *egoística*, o adulto se liberta das *apropriações incompletas* que procuram apossar-se de sua vontade, porque as encara com realismo como aquilo que são: forças de apropriação como a sua própria. Assim, quando não pode ou não quer assimilá-las como partes de si mesmo, simplesmente não as incorpora, reconhecendo-as como forças *externas* com as quais precisa *lutar ou negociar*, sempre no interesse da realização de suas próprias vontades.

> A criança era realista, presa às coisas deste mundo, até ir descobrindo, pouco a pouco, o que está por detrás dessas coisas; o jovem era idealista, entusiasmado com idéias, até chegar ao nível do homem, o egoísta, que joga com as coisas e as idéias à sua vontade e coloca o seu interesse pessoal acima de todas as coisas. (Stirner, 2004, P. 19)

Deste modo, para o adulto, a "humanidade" por exemplo não é uma característica de si mesmo, e ele não reconhecerá de modo algum como *suas* as vontades da "humanidade", uma vez que se trata pura e simplesmente de uma *idéia* que tem, como vontade ou sentido de orientação próprio, não as *suas* vontades adultas e devidamente auto-centradas, mas toda uma composição de vontades alheias de milhões de pessoas que,

em todo o mundo, atuam em determinadas direções sob o domínio da força resultante de todas as suas vontades — que elas, em comum, atribuem a essa fantasmagoria chamada "humanidade". A idéia de "humanidade", por essa atribuição, as possui e as domina. Mas o adulto stirneriano não cairá nessa armadilha.

"Humanidade", para o adulto stirneriano, só será algo reconhecido como parte de si mesmo sob duas circunstâncias: ou na medida em que suas forças sejam suficientes para, por si sós, redirecionarem a seu favor o rumo de tudo o que se faz, em todo o mundo, sob o signo dessa palavra — o que um stirneriano adulto reconheceria como hipótese "jovialmente" utópica e delirante, pela falta de dosagem realista das forças em jogo —; ou então na medida, bem mais razoável, em que lhe seja possível atribuir à palavra "humanidade" um sentido à parte, para designar assim uma idéia de fato criada por ele, conforme sua vontade e sob seu poder.

O mesmo que vale para a idéia de "humanidade" vale também para qualquer outra idéia. É o que Stirner faz, por exemplo, com a idéia de "egoísmo", reformulando-a de maneira personalizada em seu livro, ao invés de deixar-se levar e dominar pelos sentidos que geralmente se atribui a essa idéia. O adulto stirneriano pode recusar ou aceitar o sentido comumente atribuído a uma idéia, mas o fará com plena consciência das forças — suas e alheias — que estão implicadas nessa idéia, e com as quais estará lidando.

407. Curiosamente, esse procedimento típico do adulto stirneriano quando atua no campo das idéias, é também típico dos filósofos em geral. Seria a filosofia, enquanto pensamento livre e autônomo, uma atividade paradigmática para o intelectual adulto, do ponto de vista stirneriano? Talvez não tanto, uma vez que essa liberdade e autonomia pode ser ilusória em vista dos condicionamentos que tendem a dominar inconscientemente todo procedimento intelectual. É possível muitas vezes fazer — e Stirner o faz — a crítica do caráter *possesso*, e não efetivamente *único e possuidor*, de uma filosofia em relação aos conceitos e idéias que mobiliza.

É precisamente neste sentido, aliás, que apontam — como se verá — as críticas de Stirner a Proudhon, do qual ataca com essas críticas especialmente os livros *O que é a propriedade* e *Da criação da ordem na humanidade.* Pode-se dizer que, para Stirner,

Proudhon não escapa de certos condicionamentos sociais — ou melhor, de uma *possessão* de seu pensamento por certas idéias — e que isso prejudica o bom sentido autônomo, original e próprio, que esse pensamento poderia ter assumido, e que não assumiu. A crítica de Stirner a Proudhon, afinal, dirige-se ao fato de o anarquista francês não assumir até o fundo os seus filtros de posicionamento pessoais e absolutamente únicos, acolhendo como se fossem *seus* certos filtros alheios — "sociais" e "humanitários" — de que se apropria incompletamente, na verdade deixando-se apropriar por eles.

408. De posse do modo como "se apropriam" da dialética hegeliana esses dois críticos e aliados de Bakunin, e do sentido geral de suas respostas ao *problema dos filtros de posicionamento* em filosofia, pode-se passar ao exame das críticas efetivamente dirigidas pelos dois a Proudhon.

Antes de se passar a isto, uma breve retomada: guarde-se na lembrança que as respostas de ambos ao problema dos *filtros de posicionamento* apontam para a superação do campo teórico rumo à *ação.* Mas que no caso de Bakunin, essa superação *aponta para* uma totalidade que se supõe objetivamente real para além de quaisquer filtros — seja afirmando essa totalidade como *tese*, seja tomando-a como alvo instrumental lançado hipoteticamente no futuro, a fim direcionar as ações no presente. E a superação bakuniniana dos filtros filosóficos se faz pela exacerbação até as últimas conseqüências de um filtro não apenas destruidor de outros filtros de posicionamentos particulares, mas também auto-destruidor enquanto filtro de posicionamento particular — um filtro "suicida". E no caso de Stirner, a superação do campo teórico rumo à ação se faz acompanhada de uma *valorização* dos filtros de posicionamento *fora campo teórico*, e inclusive *fora do campo filosófico*, no campo da *personalidade* e das *vontades pessoais* de cada um. Com isto, Stirner também aponta no sentido de se libertar do dilema característico da filosofia — entre a busca da realidade objetiva e os filtros de posicionamento subjetivos sem os quais a própria filosofia não existe — mas libertando-se do dilema por superar a filosofia, em si mesma.

409. Bakunin responde ao dilema superando também a filosofia, ou antes abandonando-a, junto a toda teoria de qualquer outro tipo, rumo a uma situação que — hipotética e instrumental ou afirmada como real — já não apresenta ou não pretende representar filtros de posicionamento.

Stirner responde acenando com a mesma superação, mas ao mesmo tempo *pré-incorporando* a filosofia, a teoria ou qualquer outra fonte de aprendizado, na ação, de modo a *transformar* esse conteúdo incorporado em ação inconscientemente subdeterminada por esse aprendizado, e por isso já não-filosófica, não-teórica etc. — e o faz, além disto, em favor de *outros filtros* que não os filosóficos — razão pela qual de fato se pode dizer que responde ao dilema, que se formula *no próprio seio da filosofia*, pois é a filosofia que não pode abrir mão nem de um dos pólos em dilema nem do outro: para abrir mão de qualquer exigência no sentido de superar os filtros, Stirner opta por abrir mão da própria filosofia, e ficar com filtros não-filosóficos. Para a *pessoa adulta, única e egoísta* stirneriana, a busca de qualquer coisa como uma realidade objetiva se reduz ela própria a uma questão prática, estratégica, de busca da eficácia na realização das vontades — a uma mera questão de *boa avaliação das próprias forças e das forças alheias em jogo*, a cada ação empreendida.

E) EXAME DOS POSICIONAMENTOS DE BAKUNIN EM RELAÇÃO A PROUDHON

410. No caso de Bakunin, quais as avaliações críticas ele chega a explicitar em seus textos, acerca de Proudhon? Em suas volumosas obras completas[155] — 7 volumes com mais de 300 páginas cada, em papel tamanho ofício e letras miúdas, as referências diretas a Proudhon não chegam a 20, muitas das quais não têm absolutamente a menor relevância do ponto de vista filosófico. Segue-se uma seleção das que têm alguma relevância.

155 *BAKUNIN, Mikhail. Oeuvres complètes. Paris: Champ Libre, 1973 (7 vols.). Tradução para o português de J. Borba (especificamente para esta pesquisa).*

Em *Resposta de um internacional a Mazzinni*[156] , entre 7 itens que Bakunin alega ter provado contra Mazzinni se encontra, no 5º item, o seguinte:

> 5. que todos os Deuses, passados e presentes deveram sua primeira existência à fantasia humana, ainda mal desvencilhada de sua bestialidade primitiva; que a fé num mundo sobrenatural ou divino constitui uma aberração historicamente inevitável nos desenvolvimentos passados de nosso espírito; e que, para me servir de uma expressão de Proudhon, os homens, enganados por uma espécie de ilusão de ótica, não adoraram jamais outra coisa em seus Deuses que não sua própria imagem revertida e monstruosamente exagerada.

Bakunin aqui é fiel a Proudhon — desde que se observe que apenas se serve "de uma expressão" proudhoniana, pois a questão teológica, em Proudhon, é bem mais complexa. Esse modo de exprimir o sentido da idéia de divindade, tratado por Proudhon com toda a sua complexidade em diversos textos seus, na verdade *resume* o modo como Proudhon o exprime, já resumidamente, em um famoso *Prefácio* que incluiu na 3ª edição das *Confissões de um revolucionário,* de 1849:

> O que nós procuramos e o que VEMOS em Deus (...), não é precisamente esse ser, ou para falar mais justamente, essa entidade quimérica, que nossa imaginação engrandece sem cessar, e que, pelo mesmo fato de que deve ser inteiramente como a noção que nosso espírito faz dela, não pode ser nada na realidade: é nosso próprio ideal, a essência pura da Humanidade. (PROUDHON, 1997, p. 15)

A afirmação proudhoniana de que "nossa imaginação *engrandece sem cessar*" essa entidade quimérica imaginada, é um modo sofisticado — e mais preciso — de dizer que o ser humano a concebe como *infinita.* O raciocínio de Proudhon por detrás disto é o de que não é possível de fato *conceber o infinito enquanto tal*, pois seria uma concepção infinita, e não há como humanamente atingi-la. Assim, o infinito se concebe indiretamente, por um processo de "engrandecimento" na imaginação, imaginando também que esse processo seguiria adiante para além de onde se conseguisse efetivamente levá-lo com o pensamento, e que continuaria seguindo adiante sem cessar — ou seja, segundo Proudhon, se concebe o infinito conforme *não se concebe* um fim

156 Cf. Vol. 1 da Obras completas, julho de 1871, p. 9.

para esse processo de engrandecimento imaginário, concebendo o processo sempre em ação, e nunca terminado.

Quando Proudhon diz que essa entidade imaginária "deve ser inteiramente como a noção que o nosso espírito faz dela", é ainda a isto que se refere, e poderia ter dito mais simplesmente que ela deve ser *infinita* — mas quis ressaltar a dificuldade de se conceber de fato e diretamente o infinito: a entidade imaginada como infinita não pode ser *parcialmente* infinita — seria algo auto-contraditório, algo absurdo. O que se depreende da maneira como Proudhon coloca isto, é uma questão subjacente: *como seria possível conceber isso?* Ou ainda — uma vez que a resposta de Proudhon tende a ser, no limite, a de que é *impossível* de fato conceber isso, e se pode apenas formar a respeito uma vaga noção indefinida — como pode a humanidade, na figura de seus teólogos, ainda insistir em um tal absurdo? — Pois nos textos de Proudhon sobre o assunto, é sempre constatável uma certa perplexidade dele quanto a isto. Contudo, pode-se dizer que para isto sim, Proudhon teria afinal uma resposta afirmativa: tal insistência humana em voltar-se para entidades imaginárias divinizadas é possível, e mesmo natural, em função do ritmo de evolução da civilização, que ainda não atingiu por completo o ponto em que tais quimeras seriam superadas. A evolução humana, das noções vagas e indefinidas em que simplesmente se *crê* para as concepções precisamente formuladas, detalhadas e inter-articuladas, que hão de desfazer muitas quimeras como esta, é gradual e ainda não atingiu esse ponto.

Ao mesmo tempo, finalmente, Proudhon reconhece algum conteúdo de conhecimento no fundo dessas entidades, que portanto não seriam puras ilusões, seriam algo real captado efetivamente percebido, mas distorcido — ou antes simplificado até a distorção — pela imaginação. Nada disto está detalhado ou explicado no referido *Prefácio.* Proudhon continua a passagem acima citada colocando diretamente qual seria esse conteúdo e essa distorção:

> O que o teólogo persegue, sem o saber, no dogma que ele ensina, não são os mistérios do infinito: são as leis de nossa espontaneidade coletiva e individual. A alma humana não se percebe, ao abordar-se pela contemplação reflexa de seu eu, do modo como

> entendem os psicólogos; ela se percebe fora de si mesma, como se fosse um ser diferente situado face-a-face com ela: é a essa imagem invertida que ela chama Deus. (PROUDHON, 1997, p. 15)

Deus é *imagem invertida* da humanidade precisamente porque a humanidade, já em seus instintos e em sua espontaneidade — e com ela o mundo humanamente percebido — se constitui como rede complexa de relações. Enquanto não se alcança um nível de evolução intelectual que permita explicar as coisas mediante a compreensão do modo como elas se inserem nesse complexo de relações, avança-se rumo a forças ocultas, invisíveis, que se supõem "por detrás" dos fenômenos complexos de modo a explicar sua origem e/ou a maneira como se apresentam organizados. Tais forças teriam de ser, para isso, superiores às do próprio fenômeno que geram e/ou organizam — ou elas é que seriam geradas e/ou organizadas pelo fenômeno. Por este raciocínio primitivo, *causalista,* que ainda domina a maior parte da humanidade — aliás mais um *impulso intelectual instintivo,* do que propriamente um raciocínio — a busca das causas geradoras e/ou organizadoras dos fenômenos, e depois das causas dessas causas, e assim por diante, tenderia de fato a conduzir à noção de algo como uma causa última de caráter absoluto e potência infinita. O instinto que impulsiona o animal humano para a busca de *causas* é algo paralelo ao que La Boétie descreveu como *servidão voluntária*[157]: é um impulso *autoritário*, em que se sente a necessidade da *autoridade da causa* sobre o efeito, e com ela, de toda uma hierarquia de causas e efeitos.

O que Proudhon, antes de suas *Confissões de um revolucionário* (1849), procura empreender já em 1843, em *Da criação da ordem na humanidade,* é precisamente a superação dessa concepção instintiva, esclarecendo que a ordem das coisas no mundo pode ser explicada de maneira imanentemente humana, sem recurso a "causas", por uma outra forma de pensamento — e isto mesmo quando se admite a presença de mistérios que não se sabe se serão algum dia desvendados.

---

157 LA BOETIE, Etienne de. Discurso da servidão voluntária. São Paulo: Brasiliense, 1987.

411. Outra referência de Bakunin a Proudhon pode ser encontrada em seu texto *A internacional e Mazzinni*[158], mas o foco de atenção é mais Chaudey do que Proudhon. O próprio Bakunin, em outro texto, esclarece quem é Chaudey:

> Chaudey tinha sido o amigo, o executor testamentário e o editor das obras póstumas de Proudhon. Todos esses títulos lhe haviam angariado a princípio grande popularidade entre os trabalhadores de Paris. (BAKUNIN, 1973[159].)

Não são as únicas passagens em que ele menciona o "proudhoniano" Chaudey. Tomando essas menções sinteticamente e em conjunto, na avaliação de Bakunin, Chaudey, amigo e advogado que defendeu Proudhon mais de uma vez, teria herdado desmerecidamente — e sem condições de mantê-lo — o prestígio de Proudhon, pois não prestou serviço útil ao país, nem teve influência significativa sobre o pequeno círculo de trabalhadores que se formou em torno do pensamento de Proudhon no final de sua vida, agrupamento segundo Bakunin "natimorto", que se teria "auto-intitulado proudhoniano". Chaudey e o grupo formado ao redor dele não tinham as condições — e Bakunin insinua com sutileza que na verdade nem a compreensão legítima de Proudhon — para dar a devida continuidade à linha de pensamento fundada por ele. No mesmo ponto em que faz essa avaliação, Bakunin avalia o próprio Proudhon como um "grande pensador, grande teórico revolucionário, formidável na negação racional", mas um péssimo "organizador e homem de ação"[160] , o que explica que se tenha deixado rodear por esse grupo.

Bakunin ainda aprofunda o sentido dessa avaliação, raciocinando que quando a popularidade se funda "somente sobre circunstâncias exteriores, ou ainda sobre o encontro fortuito de tendências de um indivíduo com a paixão que agita momentaneamente o povo", ela não passa de uma "potência efêmera ou ao menos passageira"[161]. Mesmo quando a popularidade se funda em "serviços prestados no

---

158 Texto de agosto-novembro de 1871, cf. página 42 do vol. I das Obras completas (p. 47-48 do texto original).
159 Fragmento T, In Obras completas, vol. I, p. 240 (p. 100 do original).
160 Idem, p. 240-241 do vol. I, p. 101 do texto original).
161 Idem.

passado a esse povo", assim que "a própria natureza desses serviços os torna inúteis ou mesmo contrários"[162] às aspirações reais desse povo, essa popularidade se esvai (idem). Segundo Bakunin, isto explica porque grandes homens que prestaram importante serviço ao povo tornam-se impotentes para continuar suas realizações. Haveria aqui uma crítica velada ao próprio Proudhon, supondo que este não teria conseguido acompanhar, na última fase de sua vida, as transformações ocorridas no interesse e na necessidade do povo francês? Não parece o caso. A crítica se dirige a Chaudey e seu círculo, que Bakunin procura *deslegitimar e desqualificar* como intérpretes de Proudhon.

O que torna isto bem claro é o modo como Bakunin conclui suas críticas a Chaudey, por meio de uma referência a Hegel. Segundo Bakunin, Hegel é o verdadeiro pai do ateísmo científico moderno, bem mais do que Comte, porque não menciona Deus, mas apenas essa sua figura formalizada que é o "absoluto", e opera a demolição desse absoluto por meio da dialética. Quanto a este ponto, Feuerbach teria sido, na prática, o verdadeiro executor testamentário de Hegel, mais e melhor do que Chaudey teria sido, supostamente, o executor testamentário de Proudhon — título que, no caso de Chaudey, portanto, não significa nada aos olhos de Bakunin, que o considera na verdade não o "executor testamentário", e sim o verdadeiro *coveiro*[163] de Proudhon.

A avaliação que Bakunin faz do caráter efêmero da fama de Chaudey, além disto, está apoiada em uma idéia que Bakunin diz ter extraído justamente de Proudhon: a de que *"todos os homens, sem excetuar os mais grandes gênios* e os mais fortes caracteres, são *os produtos de seu meio, são dominados por sua situação social"*[164] — de modo que, continua Bakunin, se um homem sofre por muito tempo influências irresistíveis de um posicionamento desafinado[165] (supõe-se que com o do povo, e portanto em última instância também com a totalidade harmônica do real), fatalmente perderá a

162 Idem.
163 Sentido aproximado. Em francês no original, "le vrai fossoyer, le tombeau".
164 Cf. p. 169 do vol. I, *A teologia política de Mazzinni*, *segunda parte – fragmentos e variantes,* agosto-outubro de 1871 – *Fragmento M* (p. 24-29 do texto original). OBS.:Os fragmentos são assinalados com letras.
165 O termo usado por Bakunin é "fausse", que se poderia traduzir como "falsa", mas tem também o sentido mais sutil de uma diafonia, de uma nota em cantada em falso em um coro de vozes.

integridade[166]. E arremata o comentário, na mesma página, com uma tirada anarquista: "não há posição mais desafinada para um homem que aquela de governar os homens". Na página seguinte do mesmo texto[167] (p. 170) comenta a manipulação, nas assembléias governamentais, dos mais bem-intencionados pelos mais hábeis, e ao final de tudo isto, acrescenta uma nota recomendando, "para o estudo desta questão", a leitura de "um dos melhores livros de Proudhon: as *Confissões de um revolucionário*".

412. Chaudey, combatido por Bakunin, foi o editor do livro *Da capacidade política das classes trabalhadoras*[168], de Proudhon, e é provável que tenha procurado chamar a atenção para esta obra, menos federalista, em que o autor cede um pouco mais ao princípio de *unidade* de interesses entre os trabalhadores. De uma livre interpretação desta obra emergiria mais tarde, na verdade com um pouco de abuso interpretativo, exacerbando essa valorização da unidade, o sindicalismo paradoxalmente revolucionário e conservador — pré-fascista — de Georges Sorel e seu grupo. Bakunin já desde o início procura acentuar, em sentido oposto, o mais claro e incisivo anarquismo pluralista defendido por Proudhon nas *Confissões de um revolucionário* — posição que de fato atualiza mais fielmente aquela que Proudhon representava em vida.

Mas não é apenas pela disputa em torno do destino histórico do pensamento de Proudhon que Bakunin se dispõe contra o advogado de Proudhon. A postura do sindicalismo soreliano, que combina ambiguamente posições de esquerda e de direita, está de certo modo já pré-figurada em Chaudey e seu grupo de "proudhonianos", mas sem assumir a forma de legitimação da violência que essa postura contraditória viria a adquirir em Georges Sorel.

Chaudey chega a ser editor chefe do jornal *Le Siècle*, de considerável popularidade — jornal que logo se torna porta-voz de uma oposição anti-Guizot[169] à esquerda, mas cujos leitores são, sobretudo, burgueses liberais, e que se caracteriza por representar sempre, junto às esquerdas, um apelo à moderação. A certa altura, em meio a

166 Já se viu nesta pesquisa o sentido que tem para Bakunin a noção de *integridade*.
167 Cf. duas notas acima.
168 PROUDHON, Pierre-Joseph. **La capacidad politica de la clase obrera.** Madrid: Júcar, 1977.
169 Historiador importante e político de direita, adversário agressivo de Proudhon em questões políticas e econômicas durante 1848.

um processo de radicalização política dos movimentos de esquerda que vinha ocorrendo, o jornal recua para fora do campo dos conflitos, e passa a assumir como diretriz acima de tudo a defesa dos direitos humanos e do cidadão, para além de partidos e posicionamentos políticos. Do ponto de vista bakuniniano, o grupo que se articula em torno de Chaudey e do *Le Siècle*, atraiçoando a postura original de Proudhon, caracteriza, provavelmente, parte da versão francesa da direita "conciliadora" à qual se refere em *A reação na Alemanha.*

413. No volume I das *Obras completas* de Bakunin não há outras menções a Proudhon dignas de nota. A certa altura Bakunin diz ainda que a idéia da *Internacional* dos trabalhadores teve "mártires como Babeuf, filósofos como Proudhon, apóstolos como Marx e Lassalle"[170], e no penúltimo parágrafo do mesmo artigo[171], menciona que o que ele próprio, e também Leroux, Marx, Proudhon, e o socialismo em geral, querem, é que "a propriedade seja fruto do trabalho" — e isto é tudo.

No volume II, há uma avaliação das críticas de Marx a Proudhon. Essa avaliação apenas extrai conseqüências, para a produção teórica em geral, da idéia de que os indivíduos são produto do meio social, idéia à qual Marx diz fazer coro, mas atuando na prática, contraditoriamente, como quem não a aceita. A avaliação de Bakunin, aqui, não traz muita contribuição do ponto de vista teórico, mas fala por si mesma no que diz respeito ao modo como ele distribui sua simpatia *pessoal* por cada um desses autores:

> Tal é o humor de Marx. Ele é tão absoluto nas teorias quanto é, quanto pode ser, na prática. À sua inteligência verdadeiramente eminente, ele junta detestáveis defeitos: é vaidoso e arrogante. Ele tinha horror a Proudhon, somente porque esse grande nome e essa reputação tão legítima lhe faziam sombra. Não há coisas vis que não tenha escrito contra ele. Marx é pessoal até a demência. Ele diz *minhas* idéias, não querendo compreender que as idéias não pertencem a ninguém, e que se vasculhamos bem descobrimos que as melhores, as mais grandes idéias, são sempre o produto do trabalho instintivo de todo mundo; o que pertence ao indivíduo não é senão a expressão, a forma. Marx não quer compreender que no momento em que uma idéia, mesmo exprimida por ele, é realizada e aceita por outros, ela passa a ser propriedade desses outros tanto quanto sua. (BAKUNIN, 1974, vol. II, p. 217, divisão 5c).

170 Artigo publicado no jornal l'Eguaglianza de Girgenti, intitulado L'Internazionale e Mazzinni, vol. I, Apêndice I.

171 Idem, p. 297 do volume.

No volume III das *Obras completas* (publicado em 1975), só se encontram referências a Proudhon em meio a questões políticas de pouco lastro filosófico: basicamente, Bakunin se opõe ao posicionamento de Proudhon em relação à divisão da Polônia, considerando tal posicionamento um "crime" de "sofista". Mas no mesmo movimento de oposição, reconhece que "ama" o pensamento de Proudhon, e que o considera mais realista e conseqüente que Marx inclusive quanto a esse assunto. Em outra passagem, Bakunin cita outros intelectuais que, como ele próprio, mencionam a proposta abstencionista de Proudhon quanto ao voto — mas não avança nada sobre a proposta de Proudhon em si mesma ou suas conexões com questões de interesse mais diretamente filosófico.

No volume IV (publicado em 1976), em *Estatismo e anarquia* (publicado originalmente em 1873), se encontra mais uma comparação entre Marx e Proudhon, e aqui o julgamento já não diz respeito principalmente à *pessoa*, mas *ao pensamento* de Marx:

> O Sr. Marx leu com bom entendimento todos os socialistas franceses, de Saint-Simon a Proudhon inclusive; se sabe que ele detesta Proudhon e na impiedosa crítica que lhe faz há sem dúvida muito de verdadeiro; malgrado todos os seus esforços para se colocar num terreno sólido, Proudhon permaneceu um idealista e um metafísico. (BAKUNIN, p. 317 do volume, p. 223-224 do texto original).

Apesar de toda a sua simpatia pessoal por Proudhon, e de toda a sua antipatia por Marx, como se vê, Bakunin, após a morte do anarquista francês, passa a dar razão ao comunista alemão — que é seu colega, afinal, entre os *jovens hegelianos*. Faça-se justiça: Bakunin assume essa postura entre outras razões porque pretende acompanhar o espírito de seu tempo. Aqueles que, em sua época, conseguem de fato firmar-se junto ao público europeu como herdeiros de Proudhon, e determinar o que parece ser o sentido histórico que a obra proudhoniana estaria, infelizmente, destinada a cumprir, não são os que

Bakunin consideraria como legítimos proudhonianos, mas os moderados que emergem direta ou indiretamente do grupo de Chaudey.

414. Entretanto, há muito a questionar no que Bakunin julga ver de "idealista" em Proudhon e naquilo que prefere atribuir a Marx, o que leva a pensar em que medida ele próprio seria, de fato, um herdeiro legítimo de Proudhon, como parece sugerir — embora decerto o seja bem mais do que Chaudey. Primeiramente, como se verá neste mesmo capítulo, Marx não é de modo algum um bom leitor de Proudhon, como Bakunin sugere. Pretendendo-se mais fiel ao legítimo pensamento de Proudhon do que outros leitores, aos quais critica, Marx distorce as idéias de Proudhon em favor das suas próprias já quando o elogia no livro *A sagrada família*[172], e aprofunda as distorções ainda mais quando passa a combatê-lo, no livro *A miséria da filosofia*[173]. Ele o faz sempre com falsa isenção e objetividade, por detrás da qual deixa transparecer, às vezes com muita evidência, uma completa submissão de sua análise às suas paixões pessoais, quase sempre sem chegar a admitir que é disto que se trata — favorecendo aquela primeira avaliação, pessoal — mas *assumidamente* pessoal — e bem pouco filosófica, feita por Bakunin.

Na verdade, mesmo onde Marx de fato parece buscar a isenção e a compreensão objetiva daquilo que Proudhon tem a dizer, sua incompreensão e seus erros são de tal dimensão, que se pode facilmente qualificá-lo como um dos *piores* leitores — senão o pior — que o pensamento proudhoniano teve ocasião de encontrar, oferecendo a mais completa e profunda *desinformação* a respeito que se pode encontrar entre todas as obras já publicadas sobre o assunto.

Contudo — como não poderia deixar de ser tratando-se de um leitor do porte de Marx — encontram-se nele algumas intuições, ainda que poucas, acerca de Proudhon, que parecem de fato captar elementos importantes no pensamento do anarquista francês, elementos que muitas vezes foram ignorados ou pouco trabalhados por outros comentadores. Quando se dispõe a esclarecer esses pontos, Marx, por assim dizer, mete os pés pelas mãos, e acaba por produzir um material informativo da pior qualidade, cujo

172 MARX, Karl. "A Crítica crítica" na condição de quietude do conhecer ou a "Crítica crítica" conforme o senhor Edgar. In A sagrada família. São Paulo: Boitempo, 2003.
173 MARX, Karl. A miséria da filosofia. São Paulo: Global, 1985.

estrago é ainda maior pelo próprio fato de apresentar a falsidade e o erro de maneira extremamente inteligente e com absoluta segurança, sem qualquer sinal de dúvida ou hesitação quanto ao que afirma sobre Proudhon — e estranhamente, com uma riquíssima profusão de detalhes completamente imaginários, sem qualquer fundamento nos textos proudhonianos.

415. A idéia de que Proudhon "permaneceu um idealista e um metafísico" é compreensível vinda de Marx ou de Engels, porque compreendem o idealismo em oposição à sua própria concepção de materialismo — à qual o Proudhon, por sua vez, decerto qualificaria como "materialista" apenas no nome atribuído por esses dois ao que, na verdade, seria apenas mais um profundo — e dogmático — idealismo, entre outros idealismos da época. Isto porque Proudhon concebe como "idealista" qualquer concepção que pretenda ultrapassar o plano fenomênico e afirmar algo no plano ontológico — coisa que ele próprio *não faz*. Considera que afirmar o que quer que seja como uma realidade ontológica é afirmar a *idéia de que* há ali algo para além dos mero fenômeno, e essa idéia é ela própria uma construção da experiência, como qualquer fenômeno, mas que não se dá conta de seu fundamento empírico. Deste ponto de vista, poderia-se acusar também em Proudhon a própria *idéia de que não há* ali algo de ontológico; e assim, afinal, não só o dele, mas todos os posicionamentos possíveis seriam necessariamente idealistas — Proudhon o reconhece, por isso adota a noção de que idealista é aquele que *valoriza* o plano das idéias, e que se engaja em sua defesa. Ele próprio, ao contrário, assume, neste sentido, um anti-idealismo trágico, pessimista, que critica os que rapidamente julgam ter superado o idealismo como ingenuamente apoiados num *ato de fé* — sendo a própria fé, a própria *crença,* um modo irrefletido de afirmação do idealismo.

O plano fenomênico, em que Proudhon luta para permanecer inserido e para aprofundar-se, é o daquilo que se constitui empiricamente, daquilo que a *experiência* individual e coletiva conforma como fenômeno. Não há, em Proudhon, qualquer elemento apriorístico que se possa afirmar mais do que como mera hipótese, ou como *limitação do conhecimento ainda combatida e a ser superada*. Nenhum elemento se afirma no pensamento de Proudhon que não derive, ou procure reconhecer-se derivado,

da experiência — tanto no plano da biografia pessoal de quem experimenta, quanto no plano da experiência histórica socialmente acumulada que se transmite a essa pessoa. Os críticos poderiam acusá-lo de *não atingir um nível satisfatório de des-idealização*, mas não em favor de um posicionamento ainda mais ontológico, ainda mais apoiado em *crenças,* ainda menos des-idealizado.

Quanto à sua qualificação como "metafísico", decorre do fato de utilizar esta palavra de maneira pouco usual nos meios acadêmicos: para Proudhon, "metafísica" significa pura e simplesmente *método* — e nada mais do que isto. Não é neste sentido que Bakunin o chama de "metafísico", mas no sentido de quem defende que há realidades em um plano que transcende o da experiência, o que no caso é patentemente falso. De modo que, para Proudhon, ser acusado de "metafísico" é algo que não faz sentido, a menos corresponda — porque é para ele o que "metafísico" significa — à acusação de ser um pensador "metódico", coisa que Proudhon admitiria facilmente a respeito de si mesmo, desde que não se confundisse o fato de ser "metódico" com o de construir ou buscar um *sistema* completo de pensamento, pois Proudhon jamais pretendeu isto, e chega a recusar explicitamente a qualificação de seu pensamento como um "sistema".

416. A crítica de Bakunin valorizando Marx em detrimento de Proudhon não se detém na passagem citada. Bakunin continua procurando esclarecer com maior precisão esse "idealismo" que Marx — segundo ele com acerto — vê em Proudhon:

> Seu ponto de partida é a noção abstrata do direito; ele vai do direito ao fato econômico, enquanto Marx, contrariamente a ele, enunciou e demonstrou a incontestável verdade, confirmada por toda a história antiga e moderna da sociedade humana, das nações e dos Estados, de que o fato econômico sempre precedeu e continua a preceder o direito político e jurídico. (BAKUNIN, p. 317 do volume, p. 223-224 do texto original).

Deve-se reconhecer que é possível, para quem não se satisfaz com o modo como Proudhon pretende escapar ao idealismo, interpretar os seus esforços *aproximadamente* deste modo, isto é, considerando-o mais atento a abstratas questões jurídicas do que deveria — isto, no caso, supondo que estaria menos seduzido pelo idealismo se tratasse

de concentrar mais sua atenção nas questões econômicas, o que já é discutível. Mas é uma interpretação que de qualquer modo não lhe faz justiça nem quanto a suas relações com a economia, nem quanto a suas relações com o pensamento jurídico.

Tal interpretação toma demasiado rapidamente como sintoma de idealismo uma atenção ao plano jurídico que, em primeiro lugar, não é o tom dominante em Proudhon, embora fortemente presente ao longo de sua biografia intelectual, porque o tom dominante é constituído, justamente, pela economia. Em segundo lugar, o campo jurídico não é de modo algum o seu "ponto de partida" para a abordagem da economia, a não ser pelo simples fato, circunstancial, de que o primeiro texto a lhe trazer fama internacional é um que escreve para um concurso sobre questões jurídicas relativas ao direito de herança — o livro *O que é a propriedade?*[174] (de 1840).

Proudhon não *escolhe* entre este e algum outro concurso que coloque as questões econômicas acima das jurídicas — porque *não há* outro: o concurso que precisa vencer, naquela circunstância, é esse. E é o segundo concurso da mesma Academia de que Proudhon participa, tendo perdido o prêmio no ano anterior, em que o tema era outro[175]. Não se inscreve no concurso porque lhe agrada escrever sobre questões jurídicas, mas porque é um jovem pobre que quer estudar e não consegue por falta de condições: e o prêmio consiste precisamente em uma bolsa de estudos. No próprio tema proposto pela Academia para esse concurso, está *inscrita* a gênese do campo econômico a partir do jurídico, e o que Proudhon realiza é um estratagema para escapar a isto tanto quanto possível sem perder o prêmio. O tema proposto é o seguinte: *Conseqüências econômicas e morais advindas até o presente na França, e que parecem destinadas a se reproduzir no futuro, da lei sobre a partilha igual dos bens entre os filhos*[176].

---

174 PROUDHON, Pierre-Joseph. **O que é a propriedade?** São Paulo: Martins fontes, 1988.

175 O tema do ano anterior é *Da utilidade da celebração do domingo, sob os aspectos da higiene, da moral, das relações familiares e de cidadão*. Proudhon sustenta em seu estudo que o repouso semanal supõe igualdade de condições, e nas condições políticas e econômicas vigentes torna-se uma anomalia. Esse estudo do ainda desconhecido Proudhon é publicado em 1839 sob o título *Da utilidade da celebração do domingo*, com segunda edição já em 1841, após a rápida celebridade atingida pelo estudo seguinte.

176 Cf. PROUDHON, P.-J. *O que é a propriedade?* São Paulo: Martins Fontes, 1988. *Prefácio*, p. 3.

Ainda assim, Proudhon apresenta um trabalho bastante ousado em relação a esse tema — aliás correndo o que, se não obtivesse o sucesso obtido, seria considerado um risco tolo, juvenil —, e uma das ousadias consiste precisamente em debruçar-se muito mais sobre questões de economia do que o esperado, arriscando desviar-se do tema proposto. Ele sustenta sua extrapolação do tema com a seguinte linha argumentativa, expressa mediante uma sucessão de questões correlatas:

> A não ser que nos encerremos em lugares-comuns, sem grandeza e sem alcance, eis, em minha opinião, como vossa questão deve ser entendida:
>
> Se a lei pôde tornar o direito de hereditariedade comum a todos os filhos de um mesmo pai, não poderia torná-lo igual para todos os seus netos e bisnetos?
>
> Se a lei já não reconhece os irmãos menores da família, não poderia, graças ao direito de hereditariedade, aboli-los da estirpe, da tribo, da nação?
>
> *Poderá a igualdade, pelo direito de sucessão, ser preservada entre cidadãos tanto quanto entre primos e irmãos? Numa palavra, pode o princípio de sucessão transformar-se em princípio de igualdade?*
>
> Reduzindo todos esses dados a uma expressão geral: O que é o princípio de hereditariedade? Quais os fundamentos da desigualdade? O que é propriedade?
>
> (PROUDHON, 1988, p. 3-4)

O raciocínio de Proudhon, nesta passagem, consiste em determinar e questionar a presença de *limites* na atribuição do benefício de herança por parte da lei. E no terceiro questionamento — que no texto original não está destacado em *itálico* como em sua reprodução aqui — Proudhon dá um salto completamente inesperado, e que há de ter surpreendido seus avaliadores: levanta a possibilidade de um direito de herança, ou de "sucessão", entre cidadãos que não são familiares, em um quadro que está para muito além dos direitos que um indivíduo pode ceder a outro por *testamento*. Sugere, inusitadamente, a possibilidade de se encontrar aí um recurso jurídico para o apoio à luta contra as desigualdades econômicas.

Tal sugestão se insinua em outros momentos do estudo, através de analogias observadas por Proudhon, no modo de pensar da população, entre a figura familiar do pai, e a figura do proprietário de um bem de produção no qual se trabalha, assim como em relação à figura da *pátria*, representada na do governo. E ganha o que se supõe que viria a ser o seu fundamento — de caráter inteiramente econômico — na passagem em que Proudhon, desalojando essa figura hierarquicamente superior, estabelece o que veio a ser conhecido como o seu sentido de *mais-valia*: o proprietário lucra com uma força de trabalho excedente gerada pela sinergia e complementariedade das atividades conjuntas dos trabalhadores.

> O capitalista, diz-se, pagou as *diárias* dos trabalhadores; para ser exato, é preciso dizer que o capitalista pagou *uma diária* tantas vezes quantos trabalhadores empregou por dia, o que não é a mesma coisa. Pois a força imensa que resulta da união e harmonia dos trabalhadores, da convergência e simultaneidade de seus esforços, essa ele não pagou. (PROUDHON, 1988, p. 103)
>
> (...)
>
> Separai os trabalhadores e pode suceder que a diária paga a cada um ultrapasse o valor do produto individual: mas não é disso que se trata. Uma força de mil homens, atuando por vinte dias, foi paga como a força de um único atuando por cinqüenta e cinco anos; contudo, a força de mil homens fez em vinte dias o que a força de um só não faria em um milhão de séculos: o negócio é eqüitativo? Mais uma vez, não: quando tiverdes pago todas as forças individuais, não tereis pago a força coletiva; em conseqüência, resta sempre um direito de propriedade coletiva não adquirido por vós e do qual gozais injustamente. (PROUDHON, 1988, p. 105-106)

O excedente de produção assim gerado não cabe ao proprietário, que neste sentido o está *roubando* dos reais produtores. Mas também não cabe a eles individualmente, porque é produto exclusivamente de sua força *coletiva e sinérgica.* De autogestão a cooperativismo, muitas alternativas podem ser pensadas — e de fato passaram a sê-lo — a partir daí por diferentes economistas de esquerda. Além disto, para Proudhon, a própria capacidade de trabalho dos envolvidos é algo que devem à sociedade, na qual encontraram os meios para desenvolverem essa capacidade — portanto a sociedade deve ser também paga em troca por isso.

Como resultado dessa avaliação, há para Proudhon, quando retorna à questão jurídica tematizada pelo concurso, uma parte pertencente a cada indivíduo produtor, um excedente pertencente por direito *a esta específica coletividade*, e uma parte pertencente, por fim, à sociedade que gerou a capacidade dessa coletividade de trabalhadores. Estabelecer o justo em tudo isto é uma questão de cálculo e contabilidade. A figura do proprietário, de qualquer modo, é parasitária. A questão fundamental que Proudhon levanta com isto no que diz respeito ao solicitado pela Academia — e não responde, uma vez que nem mesmo esse direito coletivo de que ela decorre é reconhecido e quase tudo fica nas mãos do parasita — é: como pensar a questão da herança em relação a esse excedente *que é de propriedade coletiva* do conjunto de seus produtores?

Nos limites do campo jurídico proposto pelo concurso, Proudhon aponta o primeiro passo nesse caminho mediante a proposta de abolição do direito de *propriedade* — que permite depredar ou alienar o bem, e também *lucrar* a partir dele — substituindo-o pelo direito de *posse*, que não permite nenhuma dessas ações. Mas a partir daí, se cala quanto à questão inicial da herança — porque, de fato, desviou-se do tema. O que seu silêncio final dá a entender, não é o caminho para uma fórmula de utilização da herança como instrumento de defesa da igualdade, e sim o caminho para a abolição da hereditariedade, e exigência de *reinvestimento* de todo o excedente adquirido. O que equivaleria a retornar esse excedente para quem o gerou, inclusive para a sociedade como um todo na parte que lhe cabe, pois o retorno pelo seu fornecimento de capacidades produtivas se dá sob a forma da produção lançada afinal no mercado, para o consumo de todos, em quantidade e qualidade, graças a esse reinvestimento. Ao que tudo indica, Proudhon vê o *reinvestimento* como a própria herança, transformada em benefício da igualdade. Mas abre espaço também para a possibilidade de um *fundo coletivo* a ser administrado pelo grupo de trabalhadores em questão.

Publicado, o estudo traz rapidamente a celebridade a Proudhon em toda a Europa, mas — com toda razão — como *economista,* e não como *jurista.* Como se vê, o fato de *começar sua fama de economista* com esse texto sobre uma questão jurídica não implica que, do ponto de vista lógico, seu pensamento faça a economia derivar do campo

jurídico, coisa que se pode sem meias palavras acusar de ser um puro e simples erro na leitura que Bakunin — confiando por sua vez na leitura pouco competente que Marx, inclusive possivelmente de má fé — faz de Proudhon. Ocorre o contrário: direitos são estabelecidos com base em análises de caráter econômico, referentes à relação entre divisão e organização do trabalho, volume de produção e contabilidade — que dão margem para muitas outras reflexões, aliás, para além do campo jurídico.

417. O que se pode com toda clareza apontar é que Proudhon é, isto sim, um dos primeiros autores na História a — antes de Marx, e para o benefício do próprio desenvolvimento deste como economista — *fazer o campo jurídico derivar da economia*. E o que com alguma razão pode causar confusão neste sentido, é o fato de que Proudhon trabalha com uma concepção da economia excepcionalmente ampla, penetrando com ela inúmeras outras áreas, inclusive o direito, sendo que a concepção da economia como uma *especialidade* isolada da necessária consideração dessas áreas — corrente da qual Marx está menos distanciado que Proudhon, embora também proponha uma concepção ampla — foi a que vingou historicamente e tornou-se o padrão do século XIX para cá.

Essa concepção extremamente ampla proposta por Proudhon, por sua vez, está penetrada até o fundo por concepções que poderiam ser chamadas não de jurídicas, mas de *histórico-antropológicas*, ou seja, concepções acerca da psicologia social, das formas culturais e de seus processos de formação e transformação ao longo do tempo. Esse território intelectual é tratado por Proudhon sob um nome que também pode gerar confusões, em vista da predominância de concepções hoje mais estreitas e limitadas do que isto significa: trata-se do território da *moral* — ou seja, dos *valores e costumes sociais*. Isto está presente de modo bem claro já inclusive em *O que é a propriedade?*

O que é legítimo, sim, é dizer que Proudhon deriva a economia, nesta como em muitas outras de suas obras, do exame dos valores e costumes sociais orgânicos, espontâneos, tal como se pode observá-los desenvolvendo-se historicamente. Mas isto desde que se adote a noção atual e especializada de economia. E neste caso é preciso que se compreenda que, para ele, tal exame já fazia parte intrínseca e inseparavelmente dos

próprios estudos econômicos, de modo que ele não poderia, como se pode fazer agora, admitir aí dois territórios intelectuais separados e um derivando do outro.

Por que, então, Proudhon trabalha tanto com questões jurídicas? De fato, não apenas sua primeira obra de maior peso, mas também uma das principais obras de sua última fase, *Da Justiça na Revolução e na Igreja*[177] (de 1860) é centrada, mais uma vez, em questões jurídicas. E não é um texto qualquer, mas um conjunto de mais de 2.350 páginas de reflexão densa, divididas em 12 estudos abordando a questão da *justiça* em diferentes matérias, dos quais apenas 2 têm títulos que remetem diretamente à economia: o 3º Estudo — *Os bens* — e o 6º — *O trabalho* — que é também o mais famoso. E esse livro costuma ser considerado uma espécie de compêndio enciclopédico no qual Proudhon quis concentrar e articular sob uma única noção — a de *justiça* — o conjunto de toda a sua obra até então.

Esta última fase de Proudhon é realmente marcada pela preocupação com suas próprias formulações conceituais, em busca de algo como um conceito unificador que, a partir desta obra, se esboça como sendo a noção de *justiça*. Assim, a partir do momento em que se considera *a última fase* de Proudhon como a mais importante de sua produção, e como referência para a compreensão de todas as demais, a crítica de Bakunin passa a ser menos desarrazoada e fazer algum sentido. E o grupo de proudhonianos encabeçado pelo advogado Chaudey, que após a morte de Proudhon se tornou referência dominante no assunto, tende a fazer isto. Tende também a valorizar em demasia, em Proudhon, esse movimento no sentido de uma noção capaz de dar *unidade* não só ao seu pensamento, mas ao movimento operário como um todo: a própria *busca de uma noção unificadora* — e uma capaz de *mobilizar passionalmente as pessoas* — passa a ser encarada como parte fundamental das propostas de Proudhon, e é que irá dar vazão, mais adiante, ao sindicalismo proto-fascista de Sorel.

418. Esses proudhonianos criticados por Bakunin acentuam a busca indignada da *justiça* na economia. Sorel, irá celebrar também essa busca, mas avaliando que ela já teve sua importância, e que agora deve ser substituída por uma nova noção unificadora, capaz

177 PROUDHON, Pierre-Joseph. **De la justice dans la révolution et dans l'Église.** France: Fayard, 1988 (tomos 1 e 2) e 1990 (tomos 3 e 4).

de dar mais vazão à necessária violência revolucionária: a *luta de classes* colocada por Marx. Contudo importa notar que o próprio Bakunin colhe também de Proudhon, reconfigurando-a hegelianamente, essa noção de um princípio unificador capaz de mobilizar passionalmente: para Bakunin, como já visto, esse princípio é a *negação absoluta* conduzida como uma religião, em vista da fé em uma totalidade que se supõe objetivamente real para além de todos os filtros de posicionamento em conflito, e que seria atingida pela radicalização absoluta — e auto-destrutiva — desses conflitos.

419. Acontece que, diferentemente do que se observa em Bakunin, essa busca de uma noção unificadora e passionalmente mobilizadora não é a resposta de Proudhon para o *problema dos filtros de posicionamento em face da realidade objetiva.* O papel que isto exerce em Proudhon é outro. Nem tampouco é o que Proudhon mais ardentemente defende — pelo contrário, é aos seus olhos uma estratégia perigosa, porque perigosamente idealizante e absolutizante, dogmatizante — mas cuja força prática ele reconhece, e à qual ele julga que pode recorrer, sempre com muitas ressalvas, a partir do momento em que encontra para isto uma noção que lhe parece intrinsecamente dotada de um sentido *pluralista*, de *divisão e equilíbrio de forças,* que minimizaria o risco evolvido. É precisamente esta a razão pela qual, aliás, argumenta ter optado pela noção de *justiça*[178] ao invés da noção de *dignidade* ou da noção de *liberdade,* como se depreende de sua crítica à *liberdade simples* em favor do que chama de *liberdade composta* no livro *Confissões de um revolucionário* (1849), no qual sua noção de *justiça* não está ainda cuidadosamente formulada.

420. Em suma, a noção de *justiça* à qual Proudhon acaba chegando em sua última fase, *arriscando*-se a propô-la no papel de princípio estratégico de caráter unificador e mobilizador — o que exige que seja proposta, em termos retóricos, com bastante intensidade, apaixonadamente — não é simplesmente uma noção tomada do campo jurídico, tal como na época se encontra abstratamente formulada ali. É uma solução *prática,* em vista do modo intrinsecamente *pluralista* pelo qual Proudhon a caracteriza, para o problema de encontrar um foco de união e mobilização passional — para os

178 Cf. Conclusão, Tópico 4, sub-tópico D: Argumento complementar nº 4.

ativistas anarquistas e para os leitores de sua obra que buscam compreensão global dela. Mas uma solução que ao mesmo tempo contém já em si mesma anticorpos contra o perigo dogmático que uma tal mobilização unificadora implica.

Não obstante, ao propor isso Proudhon autoriza que se leia sua obra a partir de sua noção da *justiça* — e quando não se compreende o que ele pretende com essa noção, o perigo retorna. Retorna também quando a noção cai nas mãos daqueles a quem não agrada que uma noção útil para mobilizar as paixões da multidão apresente uma espécie de *contra-força* interna, uma espécie de freio regulador racional inscrito em sua própria formulação — porque é isto o que ocorre com a noção proudhoniana de *justiça*: não agrada, em suma, os que com o pretexto de serem "radicais", preferem dar espaço para a condução demagógica das paixões populares.

421. Neste sentido pode-se entretanto dar alguma razão a Bakunin e considerar que Proudhon *erra* — mas apenas porque corre um risco muito grande que poderia ter evitado, simplesmente por não ser capaz de avaliar a facilidade com que os seguidores de uma filosofia, especialmente quando estão envolvidas paixões políticas, a simplificam e banalizam. E Proudhon *deve ser sim responsabilizado por esse erro,* não apenas porque era óbvio que ocorreria e por ter tido tempo de observar já em vida casos de mal entendimento entre seus leitores, mas porque ele próprio costuma responsabilizar os autores também pelo modo como permitem que suas obras sejam lidas[179].

422. De qualquer modo, permanece a observação de que não é de maneira alguma legítimo afirmar que Proudhon "parte da noção abstrata do direito" para chegar ao fato econômico. Para reconstruir a noção *de justiça* de maneira útil, nessa talvez tolamente arriscada estratégia de unificação mobilizadora, Proudhon toma por modelo algo que observa nas *relações de trabalho,* especialmente entre artesãos: toma como modelo o que chama de *divisão do trabalho*[180], em que, no mesmo processo de produção, cada um realiza uma atividade particular diferenciada, concorrendo no entanto com os demais em ritmo e qualidade, e o conjunto dessas atividades diferenciadas que se complementam, coordenadas e articuladas umas com as outras, é o que conduz ao produto final, ao bem

179 Cf. Cap. I, Tópico 3, Sub-tópico E.
180 Noção colhida por Proudhon de Adam Smith, e cujas implicações explora mais a fundo que este.

produzido, que é então realização conjunta de todo esse grupo de trabalhadores artesanais. É deste modelo que Proudhon extrai a noção de forças diferenciadas que se equilibram e complementam, que em sua última fase adquire a forma de *dignidades pessoais*[181] cujas forças, balanceadas em vista de um equilíbrio — ainda que instável e nunca atingido de fato — ao qual se deve chamar de *justiça.* Mesmo aí, portanto, é a economia o que dá o tom dominante.

423. Mas se a crítica está equivocada, por que justamente uma noção jurídica, e por que tantas vezes Proudhon se vê às voltas com noções jurídicas?

Diante de noções que, em seu uso comum, se apresentam muito carregadas de sentidos idealizantes, que sugerem realidades para além da experiência e do plano fenomênico, Proudhon adota uma dupla estratégia que muitas vezes o conduz de fato — instrumentalmente, como meio, e não como princípio ou como fim — para o campo jurídico, justamente por ser um campo em que essas noções se encontram mais formalizadas; e ocorre que nas questões de moral as noções que apresentam tais condições são, em sua época, muito freqüentes.

Em que consiste essa dupla estratégia de Proudhon? E de que modo o caráter mais formalizado que as noções tendem a adquirir no campo jurídico pode servir a Proudhon nessa estratégia? Por um lado, como recurso mais imediato contra essa propensão idealista inscrita nos usos habituais de uma noção, Proudhon procura primeiro esvaziar essa noção de tais sentidos dando-lhe, justamente, um caráter mais abstrato e formal, ou substituindo-a por um termo mais abstrato e formal — e é isto o que o conduz ao campo

181 Por "dignidade pessoal" Proudhon entende a consideração de uma pessoa individual ou coletiva como se fosse um "absoluto" organizador e ativo por detrás da multidão de traços fenomênicos de que tal pessoa se apresenta constituída. O sentido de unidade, de integridade, valoriza e individualiza a pessoa, atribuindo-lhe (ao menos ilusoriamente) maior autonomia frente aos condicionamentos sociais. A pessoa é valorizada na medida de sua "dignidade" mediante a absolutização de sua individualidade no mesmo movimento em que, por outro lado, se torna mais opaca à análise (e mais livre de manipulações) mas também menos aberta ao estabelecimento de vínculos sociais que poderiam lhe ser vantajosos. As noções de "dignidade" e "justiça" fazem contraponto uma à outra. Mas é um contraponto desequilibrado, em que Proudhon dá atenção muito maior à justiça. Cf. PROUDHON, Pierre-Joseph. De la justice dans la révolution et dans l'Église. France: Fayard, 1988 (tomos 1 e 2) e 1990 (tomos 3 e 4), Segundo Estudo - As pessoas, Tomo I, p. 199 e seguintes.

jurídico, mas também ao campo matemático, campos nos quais busca recursos para essa expressão mais formal.

Esforçar-se para exprimir de modo mais formal e abstrato aquilo que é espontâneo e orgânico é além disto, para Proudhon, também um recurso cognitivo auxiliar: ajuda a delinear os contornos de cada noção desfazendo possíveis confusões, e por isso ajuda o próprio pensamento orgânico e espontâneo, não formalizado, em seu processo de autoconhecimento. Aos olhos de Proudhon, toda a esfera do direito deveria, idealmente, exercer esse papel em relação ao pensamento coletivo da sociedade que pretende reger com suas leis. Precursor do que se conhece no campo jurídico como *sociologia do direito*, Proudhon rejeita o caráter *regulador* das normas legais colocando o direito consuetudinário — direito dos costumes — como modelo para todas as leis, que deveriam então apenas *exprimir* mais formalmente o que já está legitimado pelos costumes espontâneos da sociedade, acompanhando as mudanças desses costumes no decorrer da História. O eixo em torno do qual se constroem e cultivam os costumes, por sua vez, são as relações econômicas.

Por outro lado, como parte dessa estratégia que se realiza fora do campo jurídico, Proudhon procura também, à maneira de um arqueólogo, escavar e expor, por sob a mesma noção examinada (e inicialmente formalizada por ele), o seu processo empírico de formação e de sustentação, recorrendo para isto à filologia, à psicologia e à história — o que significa *recarregar* de conteúdos, mas de conteúdos *des-idealizados*, o que ele havia inicialmente abstraído e formalizado. Em todos esses recursos pelos quais Proudhon recarrega de sentidos as noções, o objeto de atenção predominante é colhido sempre ou quase sempre nas relações de trabalho: trata-se quase sempre da história e da psicologia das relações de trabalho ou de fatores presentes nessas relações, e da filologia de termos usuais entre os trabalhadores ou na luta em defesa dos interesses dos trabalhadores.

No processo de abstração inicial, entre as noções jurídicas e as matemáticas, parece preferir a abstração mais completa das matemáticas, mas acaba por firmar-se mais nas jurídicas porque nelas, justamente, encontra meios para, já desde aí, referir-se a questões de caráter também econômico, como o direito ao trabalho, por exemplo. E

Proudhon não deixa de lançar argumentos contra qualquer empenho no sentido de *manter* as noções formalizadas e abstraídas de conteúdo significativo para o público.

424. Bakunin, no texto *Onde ir e o que fazer*[182], critica que as ciências humanas da época se dediquem à estética, e coloca na boca de Proudhon a exclamação "Dêem primeiro pão ao povo, em seguida poderão falar-lhe sobre a beleza". Bakunin o faz associando essa exclamação atribuída a Proudhon também a uma crítica contra o estudo de filologia, e as críticas se estendem ao de história e ao de estatística, fazendo ressalvas com relação a esta última em uma nota[183], na qual afirma que o problema é o *modo como tem sido usada* a estatística, em defesa dos privilégios. Trata-se de um deslize que exprime, mais uma vez, a perigosa proximidade de Bakunin com o anti-intelectualismo: nenhuma dessas recusas pode ser associada de fato a Proudhon, a menos que se estenda a ressalva final a todas elas. A preocupação preferencial com a satisfação de necessidades concretas da população condiz com seu perfil, mas ele próprio é filólogo, e considera a filologia — como aliás também a história e a estatística, conectada à contabilidade — como bons instrumentos para o estudo da realidade e dos modos como a realidade é pensada por uma sociedade. Tais instrumentos, no entender de Proudhon, deveriam estar à disposição de todos, e não ser abolidos por estarem sob o domínio de uma elite dotada de recursos e condições para estudar.

No volume das 5 *Obras completas* de Bakunin (de 1977), não se encontra nenhuma menção a Proudhon. Mas no volume 6 (publicado em 1978), em uma carta dirigida ao periódico *La liberté*, de Bruxelas em 12 de fev. De 1870, reaparecem as críticas a ele em detrimento seguindo a linha da acusação de idealismo formulada por Marx:

> Proudhon, por ter querido somente conservar a família *jurídica*, foi forçado por uma lógica mais potente que seus instintos de camponês revolucionário, a reconstituir e a reabilitar a propriedade hereditária (...) (BAKUNIN, p. 3 do volume, p. 2 do original)

182 BAKUNIN, M. Onde ir e o que fazer. In **Oeuvres complétes.** Paris: Champ Libre, 1979, Vol 4, p. 389 do vol. (p. 13 do texto original).
183 Idem, p. 391 do volume, p. 17 do texto original.

A crítica de Bakunin, aqui, se inicia quase completamente certeira, embora como sempre não indique exatamente em que ponto isto pode ser encontrado na imensa produção intelectual de Proudhon, para que se possa checar mais facilmente o que diz, e caia no lugar-comum de taxar Proudhon de camponês, o que não é verdade[184]. O retorno de Proudhon à defesa do direito de hereditariedade ocorre de fato, e em tom inflamado, já em 1846, no livro *Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria*[185], no capítulo XI, intitulado *Oitava época - A propriedade.*

Mas Bakunin, depois de acusar o retrocesso de Proudhon rumo à defesa da herança, continua de maneira completamente equivocada, afirmando que, com ela, Proudhon torna a afirmar também, o Estado, e ainda vai mais longe:

> (...) se ele tivesse vivido mais tempo, impulsionado pela mesma lógica, teria reconstruído o bom Deus, para o qual havia sempre conservado um pequeno lugar em sua noção sentimental e mística do *Ideal*... ele teria de fazê-lo; ele mesmo me disse, à sua maneira meio séria, meio irônica, dois meses antes de sua morte[186]; isto o repugna evidentemente, mas o arrebata ao mesmo tempo. Ele teria de fazê-lo, pois família jurídica, propriedade hereditária, Estado e Deus são coisas logicamente inseparáveis e inseparáveis de fato. (BAKUNIN, p. 3 do volume, p. 2 do original)

Importa examinar essas duas partes da crítica de Bakunin e esclarecer exatamente em quê ele acerta, e em quê ele erra com relação a Proudhon. A começar pelos erros, o primeiro ponto a observar é que *Estado* e *governo* constituem duas noções que não coincidem necessariamente uma com a outra. Pode ser caracterizado como um Estado,

---

184 Proudhon nasceu em região rural e em família pobre, mas filho de um cervejeiro e fabricante de barris assalariado — que a certa altura abriu negócio próprio mas logo foi à falência — e de uma tecelã. E viveu, sucessivamente, como cervejeiro junto ao pai, boiadeiro, estudante-bolsista, tipógrafo e revisor de textos (já em Paris), jornalista, diretor de seu próprio jornal, preso político, deputado eleito, banqueiro (fundando uma espécie de cooperativa financeira idealizada por ele, que abre falência), escritor (chegando em certas épocas a sustentar-se parcialmente da renda de suas publicações), contador, e professor particular de matemática (quando em exílio, na Bélgica). De todas essas condições, aquelas em que por mais tempo e por mais vezes o encontramos ao longo da vida, e que fornecem as mais determinantes condições de *subsistência* para ele, são as de tipógrafo e revisor de textos, jornalista, diretor de jornal e preso político. Sobretudo a de tipógrafo e revisor.

185 PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistema de las contradicciones economicas o Filosofia de la miseria.** Madrid: Júcar, 1975, tomos 1 e 2.

186 Proudhon faleceu em 19 de janeiro de 1865. Bakunin o encontrou pela última vez, em Paris, em novembro de 1864.

por exemplo, um povo que se apresenta social, política e juridicamente organizado e que, dispondo de algo como uma estrutura administrativa ou um governo próprio, tem, qualquer que seja sua forma de organização, soberania sobre determinado território.

Neste sentido amplo, pode-se dizer que sim, Proudhon não apenas "retorna" à noção de Estado como nunca saiu dela — mas nem tampouco Bakunin pretende sair, de modo que sua crítica incide na verdade sobre a idéia de *governo*, enquanto instituição dotada de poder sobre a sociedade e que tem a função de dirigi-la. E não, Proudhon *não afirma ou defende qualquer forma de governo.* Nem mesmo em suas obras mais moderadas da última fase, nas quais se pode vislumbrar, com algum esforço de atenção, o resguardo por parte dele de um lugar vazio, por assim dizer, para algo como um governo, mas sob condições em que essa instituição já não teria poder de fato sobre a vida do povo[187], e representaria uma última válvula de escape, por assim dizer, para paixões primitivas ainda presentes em uma sociedade já suficientemente avançada para organizar-se — enquanto Estado — sem a necessidade de governo, porque *economicamente autônoma* para, em quase tudo, prescindir disto.

425. Em *Da justiça na Revolução e na Igreja*, no quarto estudo, intitulado *O Estado*, Proudhon acrescenta um capítulo especial sob o título *Pequeno catecismo político*, subdividido em cinco "*Instruções*" (p. 693 e seguintes), em que lança as linhas mestras do que se poderia considerar a sua concepção de Estado, mas prefere chamar a isto de "poder social": trata-se pura e simplesmente da força resultante da conjunção das diversas forças coletivas particulares que conformam uma sociedade, e que por sua vez são forças resultantes das forças particulares dos subgrupos e indivíduos que a compõem. Essa força resultante que um grupo ou uma coletividade, e no limite toda a sociedade, apresentam, é o que caracteriza essas entidades como *reais*, porque atuantes no campo fenomênico, e dotadas inclusive de realidade própria em larga medida autônoma e independente em relação às suas forças componentes, visto que as alterações de rumo de uma pequena força isolada no seio de uma grande resultante de muitas forças, acaba por ter influência irrelevante nos rumos tomados por essa resultante.

187 OBS.: Tal concepção parece guardar um resquício da filosofia jurídica de Krause.

Uma tal entidade pode assumir formas concretas; pode tomar corpo em estruturas administrativas por exemplo. Quando uma força coletiva se torna demasiado forte e passa a dominar as forças menores que a compõem forçando-as a tomarem este ou aquele rumo, atua de maneira despótica, autoritária — e este é o perigo que tais forças apresentam. Mas quando os agentes envolvidos no principal eixo em torno do qual se desenvolvem as atividades da sociedade — isto é, a economia — conseguem organizar-se de forma equilibrada e igualitária, o *poder social* emerge como resultante natural e espontânea da conjunção de todas as forças em jogo sem oprimi-las. A partir daí, pouco importa se a força coletiva maior toma corpo e assume a forma de tais ou tais outras estruturas administrativas, desde que permaneça como pura expressão do equilíbrio das forças em jogo, e não se disponha a *governar* o que quer que seja, a exercer qualquer forma de poder sobre suas próprias forças componentes.

426. A imagem que Proudhon faz dessa situação, nesse texto de sua última fase, é a de uma sociedade organizada diretamente pela interação entre suas forças e formas de organização econômicas, a rigor sem a necessidade de qualquer outro órgão organizador. Tal imagem não impede a idéia de que duas forças em jogo estabeleçam pontualmente, aqui e ali, formas institucionais relativamente independentes de ambas, como espaços ou fóruns de negociação, por assim dizer, com a finalidade de azeitar suas relações.

A idéia de que Proudhon caminha para o idealismo a tal ponto que, se continuasse vivendo, "teria reconstruído o bom Deus", é um exagero. Se Bakunin alega que o próprio Proudhon o disse, "à sua maneira meio séria, meio irônica", a autocrítica realizada nesse tom corresponde bastante bem ao perfil pessoal de Proudhon, mas não autoriza a afirmar que ele de fato o faria, nem a insinuar que ele *planejava* isto — e sim que Proudhon, nesse encontro com Bakunin dois meses antes de morrer, reconhece o valor das críticas do amigo russo e as suas próprias limitações no combate ao idealismo.

427. Observe-se ainda que, se Proudhon guarda um lugar para Deus em sua filosofia, não é em sua "noção sentimental e mística do *Ideal*", pela única razão de que essa noção, tal como descrita por Bakunin, *não existe* em Proudhon, e Bakunin teria feito melhor se mencionasse o papel da noção de *unidade* em Proudhon quando considerado o

conteúdo passional que ela carrega, e o *absoluto* para o qual, segundo ele, toda *idéia* — e não "ideal" — se encaminha irrefreavelmente se não for posta sob vigilância e controle. Esse caminhar da *idéia* para o absoluto está conectado, segundo Proudhon, aos instintos sociais do homem, e caracteriza uma fraqueza humana tragicamente insuperável. Note-se que neste caso, não se trata de um lugar a ser preenchido pela figura de Deus no futuro, mas de um lugar já explicitamente ocupado por uma figura análoga — a do *absoluto* — já desde a formulação por Proudhon de sua dialética serial.

Se existe aí, inadvertidamente, um espaço para a *sobrevivência* do divino, o próprio Bakunin não escapa a isso, uma vez que propõe a *negação absoluta* em vista de uma totalidade objetivamente real que é suposta e referida por ele em um tom intensamente apaixonado e místico, coisa que Proudhon — para o qual esse tipo de impulso deve ser posto sob suspeita — na verdade não faz. Já o *ideal,* para Proudhon — diferentemente da *idéia* — é o nome de um mero *recurso retórico* do qual todo escritor lança mão ocasionalmente, e que quase teria um exemplo, justamente, nesse *exagero* literário operado por Bakunin para tornar mais expressiva sua afirmação crítica. Se Bakunin realizasse esse exagero em tom mais apaixonado, o exemplo seria perfeito. O recurso retórico, literário, a que Proudhon chama de recurso ao "*ideal"*, em outras palavras, consiste apenas em *engrandecer* com uma retórica sentimental aquilo que se descreve — de modo que se Proudhon disse isto, foi com uma ironia maior do que o amigo russo pôde ou quis captar.

428. Entretanto, o *exagero expressivo* de Bakunin não é pura especulação: ele exagera um conteúdo de suas críticas que é provavelmente o que leva Proudhon a reconhecer algum acerto nelas e admitir sua falha, porque ele próprio já o observa em si mesmo e o declara muitas vezes publicamente em suas obras até este momento, só que costuma declará-lo com uma ponta orgulho. Trata-se do fato de ser impulsionado, conduzido, arrastado, por uma lógica mais forte do que a sua própria vontade. Em uma França marcada pela herança iluminista de valorização da razão como parte da mobilização intelectual que teria orientado a Revolução Francesa, esse proudhoniano deixar-se arrastar pela força da razão constitui, junto aos leitores, uma forte fonte de

legitimação do que Proudhon tem a dizer, e ao mesmo tempo o coloca da condição de mais radical seguidor da racionalidade, de mais radical herdeiro do iluminismo revolucionário, na medida em que chega a ultrapassar a própria razão rumo a seus fundamentos pré-racionais, e a conduzir-se por ela como por um *instinto* profundamente enraizado.

429. Na verdade é Stirner quem acusa *idealismo* em reflexões levadas adiante deste modo — pelo *arraste* promovido pelos encadeamentos racionais — embora não detecte isto em Proudhon, e o critique por outros meios. Ao dirigir contra Proudhon essa crítica tipicamente stirneriana — com muita perspicácia aliás, porque é uma sutileza importante a que nenhum outro crítico ou comentador, nem mesmo o próprio Stirner, dedica atenção — Bakunin dá razão à afirmação de Engels de que seria ele próprio, em alguma medida, um stirneriano, porque, ao menos do ponto de vista *diferencial* adotado nesta pesquisa, Bakunin aqui não apresenta o que é mais singularmente seu, mas *mimetiza* Stirner, a quem então se deve na verdade a maior parte do crédito por uma crítica formulada nesses termos: Bakunin é aqui, e ao que tudo indica conscientemente, *o veículo* e o *instrumento de aplicação* de uma crítica na verdade stirneriana.

A noção decorrente dessa crítica, de que Proudhon seria ainda um idealista porque recorre a *procedimentos* que o caracterizam como tal, porque *age,* no plano dos pensamentos, movido involuntariamente, *dominado*, por uma força de caráter ideal — a força do próprio encadeamento racional entre as idéias — parece ser o que, na crítica de Bakunin, acaba por surpreender Proudhon desarmado, irônico mas autocrítico.

430. Em uma nota, o editor das *Obras completas* de Bakunin acrescenta, a esta passagem, uma outra citação a ele, que extrai por sua vez da biografia do anarquista russo escrita por Max Nettlau, (da p. 172 da mesma), na qual Bakunin se refere ao mesmo encontro com Proudhon. Ali, o anarquista russo escreve, para militantes espanhóis em 1872, que:

> Proudhon, malgrado todos os esforços que fez para atormentar as tradições do idealismo clássico, permaneceu toda sua vida um idealista incorrigível, inspirando-se, como eu disse a ele, dois meses antes de sua morte, seja na Bíblia, seja no direito romano, e metafísico sempre *até a ponta das unhas*[188].

Pode-se vislumbrar esta conversa — como talvez outras antes — entre os dois: Bakunin, de perfil instintivo, detectando sempre algum fundo de idealismo na racionalidade obsessiva do amigo francês, e insistindo nisto mesmo ainda sem argumentos, possivelmente tateando em busca do que estaria afinal no fundamento dessa sua percepção instintiva. Proudhon, de perfil franco e obstinado, tenderia — a crer no modo como costuma avaliar os instintos humanos, embora mais os coletivos que os individuais — no sentido de colocar sob suspeita o acerto da percepção do amigo, mas admitindo a provável presença de algum conteúdo significativo e digno de ser examinado, seja algo de fato referente a si mesmo e detectado pelo russo, seja algo referente ao próprio Bakunin. Stirner, seja trazido à discussão explicitamente por Bakunin, seja apenas lembrado por ele sem chegar a ser referido abertamente para Proudhon como fonte da crítica, teria decidido e encerrado a questão para o russo — e *aberto* a questão para o obsessivo e autocrítico francês. Isto, naturalmente, é apenas uma cena imaginária — mas não é implausível.

431. O primeiro conteúdo apontado por Bakunin como sintoma desse idealismo prático em Proudhon — que é seu retorno à defesa dos direitos de herança em *Sistema das contradições econômicas* (1846) — apresenta de fato, paradoxalmente, um forte nexo de coerência com o que defende em *O que é a propriedade*? (1840), onde abre caminho para a abolição desses direitos.

No texto de 1840, Proudhon na verdade se pergunta se a herança pode servir como instrumento da igualdade — e em resposta, se cala, voltando a atenção para a propriedade como foco preferencial de ataque. No de 1846, passa a defender a herança como uma instituição orgânica, natural à sociedade francesa da época, e cuja abolição

188 Expressão idiomática em francês — no original sem o destaque em *itálico* — o mais usual seria *jusqu'au bout des ongles*. Bakunin usa *au bout de ses ongles*. Refere-se a dons naturais ou adquiridos presentes em uma pessoa em grande quantidade.

constituiria uma violência realizável somente por imposição artificial a partir de uma força superior. Para isto, a mostra conectada às expectativas de felicidade sem as quais uma família da época não encontra base para perdurar, conectada também à autonomia da família na garantia do futuro dos descendentes, e atuando como contrapeso, neste sentido e em outros, a forças que pretendem concentrar o poder nas mãos do Estado, ou mais precisamente dos órgãos governamentais[189]. Mas a certa altura reclama, frente aos socialistas que atacam o direito de herança:

> Vejo perfeitamente o que os impressiona: em seu conceito, a herança só serve para manter a desigualdade; mas esta não procede da herança, pois resulta dos conflitos econômicos. A herança toma as coisas como as encontra: criem a igualdade, e a herança sempre a apoiará. (PROUDHON, 1975, p. 177)
>
> (...)
>
> Pois eu digo que se equivocam todos os que sustentam que na família, e na herança que a protege, um obstáculo à associação, e imaginam que uma convenção social tão espontânea, tão universal como a herança, não é um fato natural. (PROUDHON, 1975, p. 177)

Uma outra passagem, mais agressiva em relação aos críticos da herança, se mostra bastante significativa para a compreensão do que move Proudhon, quando se considera este impulso motor do ponto de vista estritamente intelectual:

> Os socialistas confessam que o matrimônio, a família e a propriedade, contribuem poderosamente para a felicidade; a única objeção que lhe fazem é que não SABEM de que modo conciliar essas coisas com o bem geral. É esta uma argumentação formal? Como se sua ignorância particular fosse um argumento contra o desenvolvimento ulterior das instituições humanas! (PROUDHON, 1975, p. 176)

O que está em jogo é uma parte do *projeto* político-filosófico de Proudhon — o mesmo perseguido por ele já desde o estudo premiado de 1840. Proudhon *se projeta* em uma direção, seu movimento intelectual tem um *sentido* que importa captar, e em presença do qual surgem dificuldades, barreiras, problemas. Nesse estudo, Proudhon *não consegue* encontrar a reforma concretamente necessária para a transformação da herança

189 Cf. PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistema de las contradicciones economicas o Filosofia de la miseria.** Madrid: Júcar, 1975, tomos 1 e 2, p. 176-209.

em instrumento de igualdade social. É essa transformação o que está em projeto. Mas consegue formular tal reforma — ao menos no plano jurídico, ao qual está limitado pelos contornos do concurso para o qual escreve — em relação à *propriedade,* que é o fundamento por um lado da herança, e por outro da desigualdade em geral. O faz abolindo a propriedade em sua configuração original para dar-lhe uma nova, sob a forma de *posse.* Mas *fica pendente*, nessa formulação inicial, o esclarecimento da maneira pela qual uma tal reconstrução da propriedade sob outra forma decorreria em transformações também na herança, e quais transformações seriam estas, levando a crer que elas conduziriam ao sentido de *reinvestimento* do capital gerado pelo excedente de produção, ou ao sentido de um *fundo coletivo*.

432. Nenhum desses dois sentidos, porém, carrega o que Proudhon considera como os elementos mais orgânicos e espontâneos na sociedade, os mais assentados nos costumes, os menos abstratos e convencionais, presentes na noção de *herança*. Tais elementos se colocam bem às claras, em *Sistema das contradições econômicas,* como elementos dotados de caráter fundamentalmente psicológico, que por sua vez dão sustento, em nível econômico, à continuidade dos núcleos familiares, e garantem alguma segurança para os jovens. Os núcleos familiares, por sua vez, ao lado dos núcleos de trabalho — as oficinas — são, na avaliação de Proudhon, os focos de organização da sociedade mais capazes de oferecer resistência ao autoritarismo governamental. A oficina não lhe parece organicamente capaz de *substituir* a família nestes papéis, junto aos jovens e frente ao poder governamental, porque no cumprimento desses papéis estão envolvidos fortes laços passionais. A oficina só poderia envolvê-los se a economia se limitasse a pequenos empreendimentos de porte familiar, onde esses laços pudessem desenvolver-se assumindo um papel relevante. Mas Proudhon, quando observa o desenvolvimento histórico da economia, também não encontra saída por esse caminho.

433. Como se vê, há um encadeamento racional conduzindo seus posicionamentos aparentemente contraditórios acerca da herança, e esse encadeamento é portador de um projeto que parece forçar Proudhon à busca de sua realização mais completa. Alguns traços de sua reflexão acerca da herança podem ser detectados reaparecendo mais

adiante, em 1849, incorporados à proposta proudhoniana de um *banco de crédito gratuito*[190] — sob a forma do trato dispensado por ele ao *reinvestimento do capital excedente* e à noção de um *fundo coletivo.* Mas essa espécie de cooperativismo financeiro, evidentemente, ainda não conforma nada de similar ao que, para Proudhon, de fato resolveria a questão do que a herança familiar tem a oferecer, especialmente enquanto recurso pelo qual os jovens podem ter alguma segurança no início da vida adulta, como a fornecida pela herança dos pais sob a tutela do sentimento amoroso.

F) EXAME DOS POSICIONAMENTOS DE STIRNER EM RELAÇÃO A PROUDHON.

434. As críticas stirnerianas a Proudhon encontram-se na principal obra[191] de Stirner, dispersas por todo o livro[192].

As menções de Stirner a Proudhon são todas marcadas por uma acentuada *oposição*, mas parecem muito freqüentemente reentranhar-se na filosofia do próprio Proudhon quando se vai aos seus pressupostos e fundamentos.

Stirner critica em Proudhon a presença de um pensamento de tipo *moral*[193] no qual, segundo ele, está inscrito o pensamento de tipo religioso, mesmo quando se trata de uma moral anti-religiosa. Ele está correto quanto à presença da *moral* em Proudhon — mas a crítica stirneriana à própria moralidade dirige-se contra a presença de um "ser supremo" mesmo que não religioso, coisa que ele não está correto em considerar presente no pensamento de Proudhon. Stirner comete aqui o mesmo erro que mais tarde cometeria

190 O Banco do Povo, em que os correntistas seriam ao mesmo tempo acionistas com poder de decisão, em assembléia, quanto aos empréstimos para investimento em empreendimentos dos próprios trabalhadores ali associados.

191 STIRNER, Max. *O único e sua propriedade*. Lisboa: Antígona, 2004.

192 O livro contém menções diretas a Proudhon nas págs. 44-45, 67-68, 101, 182, 196-198,247 e 273. Contém também menções diretas a Fichte (uma das referências de Proudhon) nas págs. 146, 237 e 282; e ao ceticismo de Pirro de Elis na pág. 27. Mas há muito mais menções críticas de Stirner a Proudhon feitas indiretamente, que foi possível também captar e trazer à superfície. Os critérios de crítica adotados por Stirner são expostos da pág. 274 à 279 de seu livro, estendendo-se de certo modo até a 283.

193 Cf. Iª Parte - *O homem;* Cap. 2 - *Os modernos;* tópico §2 - *Os possessos; s*ubtópico *As obsessões,* p. 44-45.

por exemplo o comentador Henri de Lubac, imaginando que Proudhon *substitui* um objeto de adoração religioso por outro não-religioso — no caso de Lubac a noção de *justiça revolucionária.* A crítica à própria moralidade só chegaria a atingir Proudhon — e então talvez sim — na nova formulação mais radical que é feita dela por Nietzsche quando faz a crítica da própria *necessidade de se buscar um valor.*

435. Em quase todas as críticas, Stirner acusa Proudhon de "possessão"[194], de ser "possuído" pelo sentido de moralidade, ou pela valorização de algo superior à sua própria individualidade — o trabalho, a justiça, a sociedade etc. — deixando-se dominar por esse algo superior como por algo externo a si mesmo, ao invés de buscar o domínio de si[195].

436. Stirner está correto quanto à "possessão" de Proudhon pela moralidade — talvez. No entanto há também nessa crítica um erro muito grande de leitura do pensamento proudhoniano: Stirner faz a acusação apoiado na acusação moral que Proudhon lança contra a propriedade, em *O que é a propriedade?,* declarando-a um "roubo"[196] daquilo que de direito é da coletividade. Stirner não entendeu o uso *retórico* do termo "roubo" por Proudhon, com toda a sua carga moral. Nem tampouco a profundidade da importância da retórica para o mesmo Proudhon, encontrando aí uma suposta "fé moral" de Proudhon contra a imoralidade do roubo, ou pelo menos um "engajamento moral" de Proudhon, onde esse engajamento — que existe em outra parte nele mas não como "fé" — *não está presente*. O que está presente ali, é a preocupação retórica de Proudhon no sentido de dialogar, de maneira provocativa, com a fé moral da maioria de seus leitores. A moral acusada ali por Stirner, não é de fato uma manifestação moral, mas um instrumento, uma peça de estratégia retórica.

Em suma, Stirner erra o alvo, embora pressinta algo que está mais fundo do que ele pensa — algo que está presente na filiação de Proudhon, embora crítica, à mentalidade das associações de tecelões de Lyon, na França. Se "acertasse" o alvo, teria

194 Cf. Iª Parte - *O homem;* Cap. 2 - *Os modernos;* tópico §3 - *A hierarquia*, p. 67-68.
195 Idem.
196 A passagem em que Proudhon afirma que a propriedade "é o roubo" — que tornou Proudhon célebre da noite para o dia, encontra-se em PROUDHON, P.-J. *O que é a propriedade?* São Paulo: Martins fontes, 1988. O texto original é de 1840, e a afirmação se encontra logo no primeiro parágrafo do Capítulo I.

lamentado o tiro, porque a filiação de Proudhon a essa mentalidade o coloca *muito próximo, justamente, do próprio Stirner* embora seja uma mentalidade de origem *anterior* a Stirner e *mais pragmática,* por sob o seu sentido moral. O moralismo que Proudhon herda dos tecelões de Lyon não está ligado à valorização da propriedade ou à condenação do roubo, que são de caráter retórico, mas à valorização de uma frieza de certo modo estóica na defesa de seus direitos. Os tecelões de Lyon não fazem alarde de suas lutas, e as realizam com frieza, sem grandes manifestações entusiásticas ou discursos apaixonados, e não obstante adotam, nesse clima de contensão, posturas de grande radicalidade. Há nessa contensão lyonesa um certo tom moral, a cuja influência Proudhon não escapa. Proudhon muitas vezes mescla essa frieza no linguajar, tipicamente lyonesa, com conteúdos de potencial polêmico explosivo, levados a um nível ainda mais radical que os habituais conteúdos das exigências dos lyoneses, nas suas lutas em defesa de seus direitos.

437. Outra acusação de Stirner aponta o sentido de "humanidade"[197] em Proudhon. Na "possessão" moral do anarquista francês estaria presente a valorização, acima de si mesmo enquanto indivíduo de carne e osso, de uma noção generalizada e abstrata do humano. Mas a noção de "humanidade" em Proudhon também não é a generalização abstrata que Stirner imagina: é de um *grupo de animais* "humanos" que Proudhon está falando, o conjunto de todos esses indivíduos específicos — todos eles de carne e osso — e não de uma idéia ou abstração sem consistência empírica que teria algum tipo de realidade mesmo sem a consideração desses indivíduos que a compõem.

438. Stirner acusa Proudhon de *sacralizar o trabalho*[198] — o que o colocaria, mais uma vez, como um "possesso", possuído, dominado, pelo valor do trabalho. Esta é uma crítica *parcialmente correta*. Valeria um cuidadoso exame da concepção proudhoniana de *trabalho*.

Proudhon procura dotar a noção de características que impediriam isto, porque o equivalente proudhoniano para a idéia stirneriana de "possessão" é o ser dominado por um processo de absolutização, o que se evita pela racionalidade, que divide as forças

---

197 Cf. Iª Parte - *O homem;* Cap. 2 - *Os modernos;* tópico §3 - *A hierarquia*, p. 67-68.
198 Cf. Iª Parte - *O homem;* Cap. 3 - *Os livres;* tópico §2 - *O liberalismo social*, p. 101.

magnéticas do absoluto decompondo-o em partes inter-articuladas. O trabalho não figura para Proudhon como uma unidade sem articulação interna, mas pelo contrário, se realiza sob a mara da *divisão do trabalho*, de modo que, proudhonianamente, se deve supor não há "absolutização" ou "possessão" aí.

Mas não é deste modo que Stirner caracterizaria o seu sentido de "possessão": para ele, pode-se estar "possesso" independentemente de ser ou não por uma "unidade". E neste sentido sim, o valor que Proudhon atribui ao trabalho é bem elevado, colocando a noção de *divisão do trabalho* como algo dotado de caráter especial, e deixando seu pensamento conduzir-se por ela. Pode-se dizer que essa noção está sob seu poder, ou ele sob o poder dela? — esta é a questão que Stirner coloca. De fato fato, pelo modo como Proudhon considera a divisão do trabalho, e sobretudo a força coletiva excedente que emerge da sinergia entre os trabalhadores, em termos stirnerianos pode ser considerado um "possesso".

Entretanto, faltaria a Stirner contrapor-se de fato aos argumentos de Proudhon para o caráter "real" da força coletiva gerada pelo trabalho, que são argumentos muito fortes. E por outro lado, a concepção do *social* que Proudhon extrai daí *não é* a que Stirner pensa ser. Stirner julga que Proudhon, com sua supervalorização do trabalho coletivo, submete o indivíduo ao social — e não é bem o que ocorre. Entretanto, por outro lado, é verdade que Proudhon considera o social como algo que tem — ou pelo menos parece ter — algum grau de realidade e autonomia para além dos indivíduos que o compõem e inclusive para além do próprio campo fenomênico. A discussão, sob este aspecto, traz dificuldades para parte da própria tese desta pesquisa, a que afirma que Proudhon seria qualificável como cético[199].

439. As críticas de Stirner sempre parecem captar algo que de fato, de seu ponto de vista, poderia criticar em Proudhon, mas parece sempre errar o alvo, detectando esse objeto de crítica a Proudhon no lugar errado.

Parece não ter entendido, por exemplo, a diferenciação proposta por Proudhon entre "povo" e "povo organizado": nega a possibilidade dessa diferenciação sem chegar a argumentar, senão muito fracamente, contra ela, com base na simples afirmação de que

199 Essa questão será retomada na Conclusão.

toda organização exige uma cabeça ou a anulação de todas as cabeças[200] — dilema histórico tradicionalíssimo que é precisamente o que Proudhon se propõe a *ultrapassar*. A pura e simples *afirmação* de Stirner de que as coisas são assim — de acordo com o que pensa a tradição — evidentemente não satisfaz como argumento. É preciso verificar, quanto a isto, se o que Stirner acaba por propor sob a forma de uma "comunidade dos egoístas", baseada em acordos mútuos em vista da satisfação dos interesses de cada um dos associados, e passíveis de dissolução a qualquer momento, não é uma visão superficial, idealizada, daquilo que Proudhon já propõe em termos *pragmáticos* com base na avaliação crítica de *similares reais já manifestos* em sua época, em meio ao tecido social — conforme o "contratualismo" de Proudhon, que observa não um contrato hipotético e atualmente indissolúvel que teria originado a sociedade, à maneira de um Hobbes ou um Rousseau, mas a presença efetiva, constatável nas mais variadas sociedades, de pequenos contratos tácitos com finalidades específicas e passíveis de dissolução a qualquer momento.

440. Mais interessado em fundamentar-se a si mesmo — isto é, em operar uma crítica externa a Proudhona partir de algo de seu que ao mesmo tempo se fundamente mediante essa crítica (esboço de crítica marginal oculta por sob uma crítica externa?) — Stirner não se preocupa de fato em examinar internamente o pensamento de Proudhon, embora no fundo não parta de um pensamento completamente alheio ao proudhoniano, e as influências de Proudhon possam ser peneiradas com clareza. Pela maneira como realiza sua crítica — na verdade fugindo ao que poderia ter sido uma crítica marginal — Stirner acaba recaindo em uma longa série de *erros de entendimento* quanto ao pensamento proudhoniano, que só são justificáveis em função desse seu foco na auto-fundamentação, e não na crítica. Note-se que tais desentendimentos, no entanto, só se configuram de fato como *erros* mediante a exigência de uma crítica interna, embora a crítica stirneriana tenha algo de estranho enquanto critica *externa*, porque extrái parte de seus próprios fundamentos daqueles mesmos textos criticados de Proudhon.

A série de "erros" de entendimento mencionada é a seguinte:

200 Cf. IIª Parte - *Eu;* Cap. 2 - *O eu-proprietário;* tópico §3 - *As minhas relações*, p. 182.

a) Stirner acusa em Proudhon um discurso de defesa da mobilização proletária apoiada na *necessidade* — E Proudhon não se apóia na *necessidade* como Stirner pretende;

b) acusa em Proudhon a valorização, acima dos indivíduos de carne e osso, dessa pura *idéia* que é a "sociedade" — mas a sociedade para Proudhon *não é* só idéia, e sim uma força real, fenomenicamente observável e inclusive mensurável;

c) Proudhon *não é* acriticamente favorável a essa ideo-realidade, a essa força que constitui a sociedade, como julga Stirner;

d) Proudhon *não considera* a sociedade como única proprietária (ou mesmo como única "posseira" legítima) — coisa que Stirner também acusa erradamente nele — mas como *uma* posseira ao lado dos indivíduos, e *perigosamente mais forte que eles*. No final da pág. 197 de seu livro, aliás, apontando também esse perigo — mas sem atentar para sua *força* — o próprio Stirner, sem se dar conta, *repete* Proudhon quanto a isto em outras palavras.

441. Finalmente, depois dessa seqüência de erros, na pág. 198 Stirner *acerta*: Proudhon é de fato contra o *egoísmo,* que é defendido por Stirner como o que pode escapar a todas as possessões. Proudhon de fato se conforma à acusação que Stirner lança a ele neste ponto. Mas ainda erra novamente em outra coisa, na verdade tornando a repetir aquele erro em que acompanhava Henry de Lubac: para Proudhon, ao contrário do que Stirner julga, o "todos", a "sociedade" ou o "homem" em sentido geral *não são* o que deve tomar o lugar que cabia a deus: são *o mesmo que* ele, sob diferentes formas, e todas elas são, justamente, formas de *eu-ismo* (o *egoísmo*) *a serem igualmente combatidas*, porque representam a forma que a ignorância dá ao "todos", à "sociedade" ou ao "homem": tais unidades são um primeiro acesso superficial a fenômenos complexos como se fossem "eus", isto é, unidades simples.

No entanto, esse mal a combater é, *tragicamente,* para Proudhon, *um dado insolúvel da realidade*, de forma que a solução é cultivar a simultânea *oposição e reciprocidade ou complementação* entre esses "eus" ou "deuses", entre esses "absolutos" enfim, formando com tais "eus" uma *composição plural* deles, sem permitir que, nesse

composto, ganhe muita força o "eu" geral do "todo" por sobre os "eus" particulares — o *conflito* dos "eus" é a regulagem para isto. Para Proudhon, o combate comunista ao "eu" não é suficientemente radical porque substitui os muitos "eus" que poderiam opor-se por um único sem oposições que o regulem. Esta leitura do "absoluto" como um "eu" é plenamente autorizada pelas formulações etimológicas do próprio Proudhon, e na verdade prenunciam algo do stirnerianismo.

442. Em uma avaliação mais global, pode-se dizer que a retórica de Stirner lançada contra Proudhon apóia-se numa leitura supervalorizada dos *sentimentos* expressos por este último, o que aliás o próprio Proudhon talvez aprovasse que lhe fosse feito. Mas é um erro fazê-lo ignorando *o peso que Proudhon dá à retórica*, ou seja, ao *jogo com as paixões do leitor* — do interlocutor, do "outro". O *egoísmo* em Stirner não lhe permite enxergar o "outro" que é Proudhon, e confunde o "alterismo" deste último, ou seja, sua valorização da alteridade, das diferenças qualitativas, com "altruísmo" no sentido popular. Mas considerar o outro *enquanto outro* — o que aliás não se restringe ao outro *humano,* como no altruísmo combatido por Stirner — *não significa ser "bonzinho" com esse outro ou "favorecê-lo" de algum modo*: significa em primeiro lugar *realismo* — no sentido popular, e não no sentido filosófico-medieval, que quase o inverte — pois os outros estão aí, ao redor, queira-se ou não. É preciso reconhecer-lhes a presença. Esse realismo significa também, por isso mesmo, base para o *senso prático* — uma vez que sem ele, cada pessoa *se choca com os outros como barreiras*, quando os outros poderiam, tratados de outro modo, aliar-se à realização dos interesses dessa pessoa.

§443. Em *O que é a propriedade?* — um dos livros de Proudhon em que Stirner mais se apóia — os *sentimentos* expressos pelo anarquista francês insinuam ainda fortemente algo que lembra o comunismo, embora a proposta radicalmente divergente já esteja presente. Em *Da criação da ordem na humanidade* os sentimentos já são maduramente expressos *contra* o eu-ismo comunista, mas é um texto ainda de pouca retórica — de pouca expressão *passional*, porque tal postura ainda não havia sido inserida por Proudhon no jogo das alteridades constituído pelos interlocutores, que constitui o seu público leitor. Stirner lê o Proudhon posterior e já amadurecido pelo anterior, filtrado

pelo jogo de sentimentos do Proudhon ainda pouco amadurecido de *O que é a propriedade*. A leitura pelas "possessões" passionais é talvez um bom caminho para uma crítica aguda a Proudhon, mas faltou a Stirner, neste caso, a leitura de um texto mais passional do anarquista francês que fosse mais ou menos do mesmo período de *Da criação da ordem*, ou pelo menos de um período mais próximo, um texto proudhoniano que fosse *já inserido nas alteridades* — por exemplo as *Confissões de um revolucionário.*

44. A crítica de Stirner à defesa altruísta da "liberdade de pensamento", no entanto, cairia perfeitamente bem (e finamente) como uma crítica a Proudhon, que em sua retórica, não *domina* os pensamentos como seus próprios, mas *expõe sua luta para* dominá-los, mostrando-se mais fraco que o poder (social) da linguagem, como um herói trágico enfrentando o destino[201].

445. Em certa passagem do livro de Stirner encontra-se claramente, nele, um posicionamento *perspectivista*[202], em que se consideram e se confrontam duas perspectivas opostas: o *ponto de vista egoísta* e *ponto de vista religioso* — o que serve a Stirner aliás, mais uma vez, para uma crítica antecipada a um livro que Proudhon viria a escrever muitos anos mais tarde: *Da Justiça na Revolução e na Igreja.* A crítica stirneriana caberia a Proudhon em vista da noção proudhoniana de "humanização" da Justiça — isto é, de sua retirada do domínio religioso e transferência para o domínio dos homens — sendo a própria utilização do "humano" para Stirner, enquanto categoria geral, já ela mesma um sintoma da presença do ponto de vista religioso, do ponto de vista dos "possessos" por idéias superiores a si mesmos.

No entanto, Proudhon escaparia a essa crítica certeira se aprofundasse o que já anuncia no título: a oposição entre o que é *religioso* e o que é *revolucionário*, e não propriamente entre o religioso e o *humano*, pois concebe o *revolucionário* como o registro do *movimento* em oposição ao registro *absolutista* (religioso, mas também, sobre outras formas, estatal e capitalista), que seria o registro do incondicionado e imóvel.

---

201 Cf. por exemplo STIRNER, Max. **O único e sua propriedade.** Lisboa: Antígona, 2004, p. 269.
202 Idem, Na pág. 220.

No fundo é mesmo isso o que Proudhon faz, mas traduz esses registros retoricamente em registros mais facilmente reconhecíveis pelas pessoas em geral. Do ponto de vista de uma crítica stirneriana mais consistente, todo o problema está em saber o quanto Proudhon não acaba realmente contaminado por essas traduções, tornando-as mais que retóricas — e é provável que a contaminação seja grande, uma vez que Proudhon não concebe a retórica como uma mera camada superficial "desconectada" do conteúdo que apresenta.

446. Examine-se com mais cuidado e mais claramente *por que* se deve considerar que Proudhon *escapa parcialmente* à crítica stirneriana de substituir a justiça (divina) tradicional por outra força superior de possessão (humana) que seria no fundo igualmente sacra:

a) Porque Proudhon *reconhece* o absolutismo até em si mesmo, e o que valoriza é a *luta* contra ele;

b) Porque Proudhon, conforme já observado, opõe ao absolutismo religioso (na questão da Justiça) não propriamente o "humano", ou não diretamente, e sim o *revolucionário* — e isto já desde a época em que foi publicado o *Único e sua propriedade* de Stirner: Proudhon defende esse "revolucionarismo", por assim dizer, sob a bandeira do "progressismo" em seu livro *Filosofia do Progresso*, onde não se trata de progresso no sentido de necessário *melhoramento* progressivo, mas de algo mais próximo do sentido de simples *progressão, movimento.* Ou seja: contra o *fixismo isolante*, Proudhon propõe o *mobilismo relacionante* — ou contra o "ser" parmenidiano, os "sendo" heracliteanos.

c) Porque seu recurso à noção de "Justiça" pode ser considerado — como já mencionado — retórico, *estratégico*. E aqui — como também já mencionado — tudo é uma questão de saber até que ponto Proudhon se deixa tomar e conduzir pelas próprias noções que desenvolve, ao invés de (em linguagem stirneriana) *dominá-las*. A questão é delicada. Stirner pode estar certo. No entanto é preciso lembrar ainda aqui que o próprio Proudhon antecipa autocriticamente essa possível crítica ao reconhecer suas limitações

absolutistas (e que todos têm limitações desse gênero), e ao propor como valor a *luta*, o *combate* a elas (mas de fato do modo como se combate uma doença: sem depreciar por esse combate o doente — o que é um traço de generosidade típico em Proudhon).

No caso de Stirner, a "cura" para os absolutismos, se é possível manter para ele esses mesmos termos, deságua em sua noção de *associação de egoístas*[203]. Essa noção coincide com a crítica de Proudhon à "autocratização" e autonomização da sociedade enquanto unidade independente para além dos indivíduos, mas a coloca sob novos fundamentos.

447. Proudhon afirma a (provável) *realidade* da associação como complexo para além dos indivíduos com base em sua *força excedente*, e denuncia-lhe os excessos quando passava a *independer* dos indivíduos. Stirner, tomando um caminho interessante por sua maior radicalidade, se *contrapõe* a essa realidade — mas perde de vista o *empoderamento de eficácia* que Proudhon detectava nela, e que parece *utilíssimo* para egoístas stirnerianos em busca de alianças que os fortaleçam na conquista do que queiram. As associações humanas formam forças superiores às dos meros indivíduos. Por que ignorá-las tão ingenuamente? E ainda: por que não *utilizar*-se delas na medida do possível? Proudhon observa que constituição de de um todo social com realidade própria *fortalece seus membros para a realização de seus interesses particulares,* uma vez que o grupo pode, em conjunto e com toda a sua força, realizar o que é do interesse de cada um. O perigo está no desenvolvimento dos interesses do próprio grupo como um todo independentemente dos interesses particulares de seus membros, e na tendência de que essa força coletiva superior se desvie da satisfação desses interesses particulares e passe a submeter os indivíduos à realização exclusiva dos interesses coletivos.

203 Cf. IIª Parte - *Eu;* Cap. 2 - *O eu-proprietário;* tópico §3 - *As minhas relações*, p. 240-241.

3. Exame dos posicionamentos de Marx em relação a Proudhon

A) A SAGRADA FAMÍLIA: MARX A FAVOR DE PROUDHON?

448. Serão examinadas agora as posições de Marx e Engels em relação a Proudhon no livro *A sagrada família*[204]*,* em que os autores em um dos capítulos — assinado por Marx — procuram defender Proudhon de uma leitura crítica distorcida que é realizada por Edgar Bauer segundo um ponto de vista que ele batiza de *Crítica crítica.* As referências a Proudhon em ambos os casos, por Marx e Engels de um lado, e Bauer de outro, dizem respeito sempre ao livro *O que é a propriedade?* Os comentários de Marx e Engels se distribuem entre o que eles chamam de "glosas críticas marginais" e o que chamam de "traduções caracterizantes" que Bauer teria feito de Proudhon, de modo a recaracterizá-lo de maneira mais vulnerável a críticas.

a) A radicalidade da crítica Proudhoniana:da propriedade à idéia de deus

449. A *Glosa marginal crítica número I* de Marx acompanha a crítica realizada por Proudhon até o ataque à propriedade enquanto idéia (série lógica, conceito) e enquanto fato (série artificial real), mas se detém aí, quando a crítica de Proudhon vai bem mais além. Até aonde ela vai?

> Se Proudhon não concebe as outras modalidades da propriedade privada, por exemplo o salário, o comércio, o valor, o preço, o dinheiro etc. conforme aconteceu, por exemplo, nos "Anais franco-alemães" (vide o estudo de F. Engels intitulado "Esboços para uma crítica da economia política), vendo-as como modalidades da mesma propriedade

204 MARX, Karl. "A Crítica crítica" na condição de quietude do conhecer ou a "Crítica crítica" conforme o senhor Edgar. In **A sagrada família.** São Paulo: Boitempo, 2003.

> privada, mas sim combate os economistas partindo dessas premissas político-econômicas, isto apenas responde por inteiro ao seu ponto de vista assinalado acima e justificado historicamente.
>
> A economia política que aceita as relações da propriedade privada como se fossem relações humanas e racionais move-se em uma constante contradição contra sua premissa fundamental, a propriedade privada, numa contradição análoga à do teólogo que interpreta constantemente as noções religiosas a partir de um ponto de vista humano e justamente através disso atenta sem cessar contra sua premissa fundamental, o caráter sobre-humano da religião. (MARX, 2003, p. 44)

Segundo Marx e Engels, Proudhon teria denunciado a própria pressuposição da propriedade privada como base dessas contradições. Nelas, os economistas costumam chegar a ver-se forçados a atacar a propriedade privada "sob uma forma parcial qualquer", cada um atacando algumas propriedades, e todos atacando a propriedade não-industrial, que "se manifesta como simples *consumidora".*

> Os economistas fazem valer, portanto, ora — ainda que em momentos de exceção, nomeadamente quando atacam um abuso específico qualquer — a aparência do humano nas relações econômicas, ora — e essa é a regra geral — concebem essas relações justamente no aspecto em que se *diferenciam* aberta e declaradamente do humano, ou seja, em seu sentido estritamente econômico. Nessa contradição eles cambaleiam por aí, inconscientes.
>
> Proudhon pôs, de uma vez por todas, um fim a essa inconsciência. Ele levou a sério a *aparência humana* das relações econômico-políticas e confrontou-as abruptamente com sua *realidade desumana.* Obrigou-os a ser na realidade o que eram nas concepções que tinham a respeito de si mesmas e a confessarem a sua desumanidade real. Conseqüentemente, ele não atacou este ou aquele modo da propriedade privada, conforme o fizeram os outros economistas políticos — de modo parcial — mas simplesmente tomou a propriedade privada em seu modo universal, apresentando-a na condição de falsificadora das relações econômicas. Proudhon desempenhou tudo aquilo que a crítica da economia política podia desempenhar do ponto de vista econômico-político. (MARX, 2003, p. 45)

450. Mas Proudhon *não se deteve realmente* aí, porque *não concordaria com Marx nesta última frase:* a crítica da economia política, para ele, pode e deve fazer ainda mais, porque não é apenas o *universal* que deve ser detectado e destruído por sua

desumanidade — ou nos termos de Proudhon por sua “absolutidade” ou “substancialidade” — mas a *face universal* de toda e qualquer categoria, mesmo aquela que *se julga um termo particular, e não uma categoria.*

Ou seja, é a *identidade* — identidade interna da categoria, para todos os seus categorizados, e também identidade externa da categoria, fazendo-a a mesma para todas as suas circunstâncias e particularidades — o que deve ser criticado. O que deve ser criticado está no plano dos *valores* que se atribui à universalidade, e não essa universalidade em si, porque esta é incontornavelmente presente. Marx julga que Proudhon tomou a propriedade privada “em seu modo universal” para com isto realizar uma crítica mais completa. Mas Proudhon julga que essa crítica é ainda incompleta, porque o que está em foco não é apenas o que foi criticado: é, isto sim, a *absolutidade* com que cada propriedade privada se coloca. Segundo Proudhon, essa crítica jamais se completará, porque há sempre, em qualquer fenômenos examinado — por exemplo a propriedade — um fundo insuperável de absolutidade com que ele ainda se põe. O que está em jogo, na crítica proudhoniana, não é a superação de algo que se apresenta em alguma medida absolutizado, mas *o valor* que se atribui à absolutidade presente nesse algo, o *engajamento* favorável ou contrário a ela. Proudhon quer provocar certas avaliações, certos deslocamentos de posicionamento, certos engajamentos com relação à propriedade privada, em detrimento de outros.

Para quebrar um determinado nível de absolutização com que algo se dá, é preciso *pluralizar*. É preciso decompor a identidade desse algo absolutizado em unidades componentes, e também e também inseri-lo no jogo das relações com unidades que lhe são externas, para com isso ressaltar-lhe a *maleabilidade*, em vista dos inúmeros elementos em que se pode operar alguma variação que resulte em variação no conjunto. Maleabilizá-lo pe também, por assim dizer, *pragmaticizá-lo*: inseri-lo mais a fundo no mundo prático, mediante a manipulação de suas relações, que oferecem muitas e variadas formas de interação parcial ou completa com esse algo. É isto o que Proudhon tem em mente realizar com a propriedade.

Acompanhando os detalhes de suas posições acerca da propriedade mais tarde, percebe-se, de fato, que Proudhon segue tentando cumprir essa exigência de

decomposição, relativização , maleabilização anti-absolutizante. Procura formular reconfigurações da propriedade privada que acabem por operar nela uma transformação radical, descaracterizando o que ela veio sendo até o momento e abrindo novas alternativas para a sociedade.

Mas não basta fazer isto no plano das séries puramente lógicas, isto é, no plano puramente teórico, daquilo que se constrói somente com o *logos.* Não basta, porque fazê-lo de fato é precisamente avançar *contra* esse plano, contra a face puramente lógica — que Marx e Engels chamam de “desumana” — das categorias, no caso as econômicas. É preciso detectar — e *construir* — tal pluralização, maleabilização e relativização *histórico-empiricamente,* mediante a manipulação de séries artificiais diretamente, ou a de séries naturais, produzindo artificiais. É preciso lidar com as séries que constituem os fatos, e não só com as que constituem as idéias sobre os fatos.

Mais tarde, em *Miséria da filosofia,* Marx acusa Proudhon de ficar no plano das séries puramente lógicas porque recusa que o anti-idealismo se realize, como quer Proudhon, apenas como *valor posto em prática, com possibilidade de sucesso indefinidamente crescente.* Ou seja: Marx precipita-se dogmaticamente criticando em Proudhon um meio de caminho como se fosse um fim. E naquilo que ele — Marx — realiza, criticando Proudhon e avançando contra o idealismo, considera o idealismo *superado* em definitivo pela simples observação histórico-empírica *remetida às relações de produção,* às quais coloca como nova *base universalmente válida* para o exame de todas as demais relações humanas, em um sentido que Proudhon acusaria de substancialista, causalista.

Esse caminho tomado claramente por Marx em *A miséria da filosofia* já está indiretamente inscrito, em certa medida, nas observações que faz de Proudhon anos antes, neste *A sagrada família:*

> Não necessitamos abordar de maneira mais precisa a parte jurídica do livro, que critica o direito a partir da concepção de direito, uma vez que a crítica da economia política é o que fundamentalmente interessa. (MARX, 2003, p. 43)

451. Há aqui, além de um prenúncio da categoria marxiana da infra-estrutura *refiltrada* depois pelos seguidores de Marx, o prenúncio do posicionamento marxiano contra o anti-dogmatismo de Proudhon.

Para Proudhon, a crítica não foi até o fundo enquanto não ataca, com sua base econômica, o direito e a legitimidade do Estado, e com sua base crítica econômica e jurídica, a própria idéia de deus enquanto modelo *valorizado* de autoridade. Proudhon pretende atingir o referencial máximo de toda a escala de absolutismos — a idéia de deus —, uma vez que apenas minando os absolutismos intermediários e mantendo um lugar de cultivo daquele referencial máximo — a religião — se manteria, por assim dizer, um *quartel* de espera dos absolutistas para uma ocasião mais propícia na qual poderiam reeditar esse referencial.

Marx crê que esse referencial divino cairia por si mesmo bastando atuar no campo econômico, e denuncia com razão em Proudhon uma valorização do poder transformador das idéias, por detrás dessa preocupação. Importa apenas compreender a complexidade do papel das idéias na teoria proudhoniana, e que sua valorização não o conduz de modo algum a "idealismo". Proudhon por sua vez denuncia em Marx — e também com razão — a valorização do determinismo histórico como uma nova versão da predestinação, contaminada de absolutismo, que estaria por detrás dessa esperança otimista de Marx. Proudhon *teme* o poder indireto das idéias, por meio das ações orientadas por elas, e procura dar aos *valores* uma atenção que Marx não dá.

> O Sr. Edgar quer *caracterizar o ponto de vista* do escrito "*Qu'est ce que la proprieté*?", naturalmente não diz uma palavra sequer nem a respeito de economia política nem mesmo a respeito do caráter diferenciado daquele escrito, que consiste justamente no fato de "ter transformado a pergunta sobre a *essência da propriedade privada* na pergunta capital da economia política e da jurisprudência. (MARX, 2003, p 45)
>
> "Proudhon [prossegue o Sr. Edgar, imediatamente aós sua tradução caracterizadora] encontra, portanto, algo absoluto, um fundamento eterno da história, um Deus que guia a humanidade, a justiça."
>
> O texto francês de Proudhon, publicado em 1840, não encontra o ponto de vista do desenvolvimento alemão do ano de 1844. O ponto de vista de Proudhon é compartilhado por um sem-número de escritores franceses diametralmente opostos a ele e, portanto, confere à Crítica

> crítica a vantagem de haver caracterizado os pontos de vista mais contrários com o mesmo e único rasgo da pena. Basta, ademais, implementar de mondo conseqüente a lei estabelecida pelo próprio Proudhon, qual seja, a da realização da justiça através de sua negação, para suplantar também esse absoluto da história. Se Proudhon não prossegue até alcançar essa conseqüência é apenas porque foi contemplado com o azar de ter nascido francês e não alemão.
>
> Para o Sr. Edgar, Proudhon tornou-se um objeto *teológico* através do absoluto na história, a crença na justiça; e a Crítica crítica, que é ex professo a crítica da teologia, agora pode apoderar-se dele para descarregar suas considerações acerca das "noções religiosas". (MARX, 2003, p. 46)

Marx, então, cita uma passagem de Edgar Bauer:

> "A característica de qualquer noção religiosa é que estabelece o dogma de um estado de coisas no qual, ao fim, uma antítese resta na condição de vitoriosa e única verdadeira."

E o comentário final do autor é:

> Haveremos de ver como a religiosa Crítica crítica formula o dogma de um estado de coisas no qual, ao fim, uma antítese, "*a crítica*", triunfa sobre a outra, sobre "*a massa*", na condição de verdade única. Mas Proudhon cometeu uma injustiça tanto maior ao vislumbrar na justiça da massa um ente absoluto, um Deus da história, uma vez que a Crítica justa reservara *expressamente* para si mesma o papel desse absoluto, desse Deus da história. (p. 46)

452. Segundo Marx, conforme se acompanha nas citações acima, se vê que Edgar Bauer opõe ao absoluto proudhoniano colocado na massa o absoluto colocado no ponto de vista crítico. Mas o fato é que justamente em função de uma postura crítica — e empirista — Proudhon *não trabalha com o conceito de "massa"*. E também não estabelece nenhum absoluto: nem na "massa" nem nessa postura crítica.

De fato se pode dizer que Proudhon — como querem os autores — pretende a realização de algo pela sua *negação*, e mais precisamente, pela sua negação *enquanto absoluto.* Mas é *mais radical* nisto porque tem uma concepção mais ampla de "absoluto", negando mais coisas sob este termo, e porque considera insuperável a presença de *algum* absoluto — na verdade, trabalha com a hipótese de que essa presença seja universal

(absoluta) para o ser humano enquanto tal — de modo que se coloca em crítica permanente em todos os níveis em que tal absolutismo pode se apresentar, e não apenas no seu nível mais universal. Nisto Proudhon é conseqüente com a sua descrença pessoal no absoluto, porque o considera — enquanto elemento a ser sempre superado — não como "absoluto" propriamente, mas como *absolutismo* (valorização do absoluto), e é isto o que o faz detectá-lo em toda parte.

b) O Proudhon real e o Proudhon "de massa" idealizado por Marx

453. *Glosa marginal crítica número II*

Naturalmente, seria preciso examinar o próprio Bauer para avaliar o valor *crítico* do livro de Marx e Engels. Mas algumas passagens[205] da defesa do pensamento de Proudhon que Marx realiza contra a crítica de Edgar Bauer, são de tamanha perspicácia e competência na detecção de sutilezas em Proudhon que levam a destacar ainda mais, em contrapartida, as deturpações da imagem do mesmo Proudhon por Marx mais tarde, em *Miséria da filosofia,* fazendo-as figurarem como que orientadas por seu problema pessoal e político com o *anarquista* autodidata francês, muito mais acentuadamente do que por qualquer possível erro de leitura.

Por outro lado, tal perspicácia e competência denunciam claramente alguns posicionamentos próprios, e por meio deles, o ponto de vista do qual Marx acaba partindo depois para a crítica de Proudhon. E Marx mostra-se consistente com esse ponto de vista de um escrito ao outro, de modo que não se pode considerar as deturpações de *Miséria da filosofia* como "puras" deturpações: está de fato inscrito nelas um ponto de vista que se julga externo a Proudhon, e realizando em certa medida uma *crítica externa.* Aliás, diria-se que não se julga de um *ponto de vista*[206] externo*,* mas um posicionamento que se pretende externo até mesmo ao plano dos pontos de vista.

454. Deixando de lado essa suposição tipicamente dogmática de estar para além dos pontos de vista, no que diz respeito a Marx considerar a crítica que dirige a Proudhon

---

205 Cf. por exemplo p. 46-47.

206 O termo "ponto de vista" está sendo usado, a partir daqui, neste capítulo, em sentido tradicional, e não no sentido que tem no bojo da teoria serial de Proudhon.

em *A miséria da filosofia* como uma *crítica externa,* avaliando Proudhon a partir de outro posicionamento que não o dele próprio, a princípio poderia-se considerar a crítica válida, desde que evitando confundi-la com *crítica interna.* E pode-se dizer que Marx assume o caráter externo de sua crítica. Mas só até certo ponto, porque continua havendo deturpação nessa crítica mesmo quando se percebe com clareza tratar-se de crítica externa. Primeiro porque o ponto de vista assumido por Marx para fazê-la não é externo ao de Proudhon *naquilo em que julga ser,* mas em *outra coisa.* E em segundo lugar porque para descaracterizar a imagem que com Engels havia construído de Proudhon em *A sagrada família* — e com a qual Proudhon em larga medida concordaria, mas não por completo — Marx passa agora — em *A miséria da filosofia* — a *forçar* distorcivamente a idéia de que Proudhon teria *mudado* de *O que é a propriedade?* — obra focalizada por Marx em *A sagrada família* — para o *sistema das contradições econômicas* — que Marx focaliza em *A miséria da filosofia.* Marx, portanto, recusa-lhe coerência sob a única justificativa de que Proudhon teria desenvolvido seus pensamentos inicialmente proletários em um sentido mais "burguês". O que de fato ocorre é que Proudhon não desenvolve seu pensamento exatamente do modo como ele, Marx, supondo que havia captado o que seria o pensamento legitimamente proletário, esperava. Assim, segundo Marx, Proudhon teria entrado em incoerência com seu pensamento originalmente proletário.

Ou seja: na *Sagrada família,* Marx, ao lado de Engels, vê Proudhon dividido em dois: o *real,* que ele chama de Proudhon "da massa" — erroneamente, aliás, em função desse conceito nada proudhoniano de "massa" — e o Proudhon "crítico", que seria uma ficção produzida por Edgar Bauer ao caracterizar Proudhon mediante uma tradução distorcida. E em *A Miséria da filosofia,* milagrosamente, o Proudhon fictício criado por Bauer e denunciado por Marx em *A sagrada família* teria se tornado real, ocupando o lugar do Proudhon "da massa". Ou então Edgar Bauer teria razão, e Marx teria se enganado quanto a Proudhon no primeiro livro.

455. Como na verdade Proudhon não corresponde a nenhuma das imagens, a estratégia de Marx no segundo livro é a de aliar-se a Bauer na imagem falsa que este constrói de Proudhon, para daí atacar o francês. Mas para isso, Marx recusa o que havia

detectado em Proudhon. Ora, pode-se avaliar de um ponto de vista crítico externo uma obra e até mesmo "interpretá-la" sem necessariamente reduzi-la a mero objeto no pensamento do próprio realizador da crítica, ou seja, a uma mera idealização negativa do criticado por parte de quem faz a crítica. E essa idealização em que se perde o contato com o objeto real é o que Marx, em *A sagrada família,* denuncia criticamente *no próprio método de interpretação dos textos de Proudhon* empreendido por Edgar Bauer, crítica que se estende também ao modo como um pesquisador se dispõe a examinar seus objetos de estudo quando *não são textos,* uma vez que é o que Marx irá criticar no *Sistema da contradições econômicas* de Proudhon. No entanto, o próprio Marx irá realizar essa idealização, na passagem do primeiro livro ao segundo, uma vez que se recusa a verificar a possível coerência de Proudhon de um texto para o outro, "modelando-o" a gosto conforme sua simpatia ou antipatia política e pessoal no momento. Marx simplesmente *não examina* as incoerências que, sem maiores explicações, supõe haver entre *O que é a propriedade?* e *Sistema das contradições econômicas.*

Agora, vejam-se as colocações de Marx no início da sua *Glosa marginal crítica número II*[207] : segundo ele, Bauer considera que Proudhon — em *O que é a propriedade?* — está voltado apenas para os males derivados da propriedade, esquecendo-se de considerar o todo, que envolve o antagonismo entre males e bens da propriedade. Marx responderá que Proudhon *não deixa* de considerar o todo precisamente porque seu livro *se inscreve em um todo real,* opondo-se à economia burguesa realizada até então e, por isso mesmo, por opor-se a ela, considerando-a também junto à sua posição. Bauer, ao contrário, em sua prática intelectual caminharia para ignorar o todo real, ao assumir uma postura que se supõe "neutra" e capaz de *representar* esse todo no interior do seu pensamento considerando os dois lados da oposição igualmente.

Há em Marx, aqui, uma interessante defesa da inserção pragmática do intelectual no todo real, tomando um posicionamento nesse todo, ao invés de *re-apresentá-lo* intelectualmente e lidar meramente com essa representação, o que é coerente com as marxianas *Teses sobre Feuerbach*. Ele supõe que, por esse procedimento mais

207 MARX, Karl. "**A Crítica crítica" na condição de quietude do conhecer ou a "Crítica crítica" conforme o senhor Edgar.** In **A sagrada família.** São Paulo: Boitempo, 2003, p. (ps. 46-47).

pragmático e posicionado que vê em Proudhon, se pode superar o domínio da representação e assumir como "filtros" apenas aqueles que são objetivos, e que estão presentes em função do ângulo pelo qual se capta o resto do mundo sócio-econômico a partir da posição específica na qual ele é vivenciado, considerada segundo seus traços gerais — de modo que dois operários com vidas diferentes teriam seus filtros de percepção do mundo determinados pelos traços mais gerais e comuns a ambos enquanto operários.

456. Com essa redução aos filtros mais objetivos, Marx parece supor que se poderia vencer em alguma medida o terreno das divergências (diafonias) que se dão em plano meramente intelectual, uma vez que sem a representação todas as divergências se dariam no terreno comum — e mais claramente explicitado para todos — das contradições objetivamente presentes na totalidade *real.*

Em *Sistema das contradições econômicas* Proudhon responde criticamente — tenha sido ou não esta a sua intenção — *aos dois* nas leituras que fazem de seu posicionamento, tanto a Bauer quanto a Marx. Mas Marx, em *A miséria da* filosofia, avalia a resposta de Proudhon como se dirigida criticamente só a ele, como se Proudhon tivesse acatado o proposto por Bauer. Por que? Porque Proudhon passa a considerar o negativo *e o positivo* da propriedade, assim como o positivo *e o negativo* do comunismo — e este é o verdadeiro sentido, no plano teórico, dos conteúdos distorcivos da crítica mais agressiva dirigida a ele depois, pelo Marx de *Miséria da filosofia.* Mas o fato é que o francês *não acata* — ao contrário do que Marx julga — um posicionamento afinado com o de Bauer, assim como não acata também o posicionamento de Marx.

457. Aquilo que Marx elogia em Proudhon como uma inserção no real, não se perde de maneira nenhuma pela consideração proudhoniana dos *prós* e dos *contras*, porque ela não se dá em vista de uma busca da neutralidade, mas em vista de uma *avaliação estratégica da posição a tomar*, ou seja, orientada pela e para a prática no mundo real, de modo que não se trata de simplesmente, instintivamente e às cegas, tomar a posição descrita por Marx como a do Proudhon "da massa". A reprodução idealizada, ou representação, do todo real, *não substitui* a tomada de posição efetiva no todo real. É apenas o instrumentos pelo qual Proudhon torna sua inserção no real uma inserção

refletida, strategicamente orientada. Proudhon não perde a sua inserção no real pelo fato de construir refletidamente suas próprias representações desse real. E com base em quê se poderia afirmar que uma tal tomada de posição, se feita instintivamente, às cegas e sem exame estratégico, seria mais autêntica do que apoiada em representações — necessariamente parciais e limitadas — do todo real em que se posiciona? Com base em quê senão em mero anti-intelectualismo? Ocorre que o Proudhon !de massa" fantasiosamente imaginado por Marx seria revolucionário como que instintivamente, espontaneamente, e não por alguma construção ideológica. Mas a palavra "instintivamente", aqui, já não é correta, porque sugere algo para além do historicamente construído. Para Marx, o Proudhon "de massa" que ele imagina e valoriza, seria revolucionário pelos impulsos e espontâneos e irracionais produzidos por seu condicionamento histórico como legítimo filho da classe trabalhadora, vivendo as mesmas dificuldades de toda a classe. Mas a pergunta que se coloca é: em quê isto imede que esse legítimo intelectual da classe trabalhadora assuma sua posição *também refletidamente*, e de maneira muito própria e personalizada?

As representações que Proudhon constrói do real não pretendem *substituí-lo* — não poderiam, porque são declarada e assumidamente imperfeitas ao representá-lo. Mas *não precisam* ser perfeitas, porque são, para Proudhon, meros instrumentos pragmáticos de orientação, e não propriamente *teoria* que deva corresponder ao real e à qual se deva poder atribuir valor de verdade positivo ou negativo. O que importa é que orientem a ação de maneira minimamente eficaz. Basta, portanto, assinalarem de maneira o caminho de maneira que não seja incorreta: percorrê-lo — com a prática, no plano extra-intelectual — é o que interessa.

Nesse sentido, *de que modo* exatamente Proudhon estabelece seus quadros de *prós* e *contras*?

Primeiramente os *prós* e os *contras* que Proudhon propõe que sejam considerados devem sê-lo assumidamente — porque o *são necessariamente,* em função do interesse do avaliador. Em segundo lugar, os *prós* e os *contras* se ordenam em dois grandes quadros opostos: o dos avaliadores voltados para o *dado*, porque o modo como as coisas estão dadas os beneficia, e o dos voltados para o que *ainda está por dar*-se, porque não se

beneficiam do modo como as coisas estão dadas, e buscam conseguir esse benefício no futuro. Os primeiros pretendem — se não estiverem por alguma razão voltados contra seus próprios interesses — a conservação; os segundos, desprivilegiados nas atuais condições, pretendem a mudança. As avaliações se fazem em função disto. O fluxo do movimento segue, de modo que a conservação figura como um dique em que esse fluxo se detém provisoriamente, se *acumula* e se *adensa* — em capital, poder, fé etc. — mas o movimento o pressiona cada vez mais. Exige cada vez mais intensamente mudanças.

c) A concepção estratégica da história em Proudhon

458 O fluxo dos movimentos históricos tem, além do dito no Tópico "b)" antes deste, um ritmo que lhe é próprio e que não se pode captar no conjunto ainda não realizado — de modo que só poderá ser captado talvez pelo possível último dos seres humanos no planeta. Isto ainda supondo a formulação proudhoniana de 1843. Mais adiante, em 1852, por ocasião da formulação mais clara de seu princípio de movimento, não há mais essa idéia de uma visão de conjunto captável no hipotético final de todos os movimentos históricos. A partir da nova concepção proudhoniana de 1852, se o fluxo é retardado ou detido por excessos conservadores, forma-se a reação revolucionária agressiva contra o dique que o detém ou retarda, forçando-o no sentido da retomada do ritmo normal.

Se ao revés disto, se acelera demais o fluxo — acima do ritmo espontâneo que lhe é próprio — forma-se do mesmo modo a reação a reação contrária, de resistência. Esses efeitos *a posteriori* à ação são no entanto o único meio de captar efetivamente o ritmo, experimentando e corrigindo os excessos de um tipo ou de outro. E seguir o rito espontâneo do fluxo das transformações históricas, é o único meio de se ser realmente *eficaz* em uma ação sem aumentar a força de resistência dos interesses opostos. Quando Proudhon fala em *equilíbrio* — coisa que o comentador Georges Gurvitch não chega a captar, vendo na busca de equilíbrios um fator de inadequação entre teoria e realidade — trata-se em última instância de equilíbrio entre o dado eo *que está por dar-se.* E esse equilíbrio é buscado sob o objetivo de se ser eficaz nas ações, como uma garantia de

maior eficácia. A eficácia se obtém conforme se respeita o ritmo de transformações que a própria realidade à ação que se realiza em seu bojo.

459. Mas a coisa se complica quando se compreende que tipo de equilíbrio Proudhon pretende buscar entre esses fatores, para poder acompanhar o ritmo espontâneo de transformação do reale assim agir com eficácia: trata-se de equilíbrio no sentido de igualdade formal (ou de condições) entre elementos que adquirem essa igualdade em face de uma mesma lei geral de organização que os regula. Esse equilíbrio é, portanto, a *contra-face,* no lado dos componentes, daquilo que na face da composição como um todo é a sua "lei geral" de estruturação, sua regulagem.

E o fator complicador disto é que uma mesma composição permite diferentes leis de regulagem igualmente detectáveis nela, de modo que a própria formulação dessa lei é também uma questão estratégica. O equilíbrio primitivo entre o *dado* e o *que ainda está por dar-se* é um critério para a busca da eficácia, ou em termos mais proudhonianos, do "empoderamento". E também um critério de checagem, a posteriori, do erro ou do acerto das *tentativas* do agente de inserção ativa no real, detectando-lhe os dados e orientando-o, naquilo que *ainda está por dar*-se, em vista do que se pretende ou se tem como objetivo. Trata-se, portanto, de um posicionamento extremamente mais refinado e menos dogmático do que Marx e Engels, decerto preocupados com acentuar a feição de porta-voz "da massa" de Proudhon, fazem parecer.

d) A estratégia de Marx com relação a Proudhon

460. Não parece plausível supor que Marx *não entendeu* Proudhon. O atrito entre os dois se dá sobretudo no nível *estratégico* para Marx, que pretende angariar na Alemanha a posição de porta-voz de Proudhon. Em vista da muito explícita afirmação, por Proudhon, da necessidade de se buscar o quadro dos *prós* e dos *contras* por exemplo em relação à propriedade no *Sistema das contradições econômicas,* Marx passa a estar *desautorizado* por ele justamente no texto em que o elogia — *A sagrada família.* Eis o nó indesatável do que determina o rompimento de Marx com ele. Não são razões teóricas, como Marx tenta fazer parecer, embora elas não deixem de ter algum papel nesse

rompimento, nem são só razões estritamente pessoais, como os partidários de Proudhon costumam assinalar — e como o presente pesquisador confessa que julgava também, antes dessas leituras. Tratam-se principalmente de razões que têm com toda clareza um perfil *político-estratégico*, e uma vez consideradas essas razões, que são as principais, pode-se admitir, afinal, que a elas se conectam *também* — e intimamente — certas questões pessoais complementares de um lado, e algumas questões teóricas de outro, que também não foram fator determinante em primeiro plano para a ruptura. Sigam-se os fatos sob essa ótica, e veja-se como as coisas passam a fazer sentido.

O jovem e ambicioso Marx pretende promover um certo rumo para o socialismo na Alemanha, e pretende fazê-lo — com todo o direito aliás, por que não? — colocando-se na condição de referência intelectual de primeiro plano na condução do movimento socialista alemão. Para isso, procura *se utilizar* de Proudhon, referência internacional famosa e possível ponte de acesso aos socialistas franceses, porque Proudhon parece ser o único entre eles que apresenta, além do potencial teórico, a condição de ateu, que o põe ao lado dos socialistas alemães.

Escreve então com seu amigo Engels um livro — *A sagrada família* — com um extenso capítulo em que defende Proudhon de um adversário que se apóia em uma *tradução distorcida* do livro *O que é a propriedade*?, e procura mostrar, nessa defesa, seus dotes como tradutor e intelectual capaz de captar e exprimir inteligentemente virtualidades importantes presentes no pensamento de Proudhon, o que significa quase um convite, pretendendo coloca-se a serviço de Proudhon — decerto especialmente para, de fato, *dar em alemão uma expressão inteligente a certas virtualidades das obras de Proudhon,* de modo a beneficiar aos dois, pois naturalmente, não deixaria de fazer ele próprio *uma* "tradução caraterizante" como a que acusa em Bauer — afinal, na verdade já o faz em *A sagrada família* — mas mostra-se, nesse livro, disposto a fazê-lo *em favor de Proudhon*, e não *contra* ele.

No entanto, Proudhon já tem um tradutor oficial na Alemanha: Karl Grün. Marx então tenta tramar politicamente a desautorização por Proudhon de Karl Grün, acusando este último de distorcer o pensamento proudhoniano — se o conseguisse, quem se esperava que Proudhon adotasse como tradutor na Alemanha? Marx já o havia defendido

da distorção de tradutores. Proudhon é um homem inteligente, e Marx sabe disso. Decerto não espera ou pretende de fato *enganar* o francês quanto a Grün, mas criar condições para que Proudhon perceba que está com um tradutor inferior — o que provavelmente aliás é verdade — e dar-lhe pretexto para despachar de vez Grün e fazer essa substituição politicamente vantajosa para ambos.

A possibilidade de Marx como tradutor, neste sentido, está moldada de maneira a sugerir inclusive um possível aprofundamento intelectual à moda alemã para algumas das formulações francesas e mais rudemente proletárias de Proudhon, ao mesmo tempo sem tirar-lhes esse tempero proletário e francês — pois é este o tom cuidadosamente adotado por Marx em suas correções, junto a Engels, da tradução distorcida de Bauer. Entretanto, Marx não encontra Proudhon tão passível de envolvimento nessa pequena política de conchavos e exclusões, porque apesar de sua linha de pensamento característica de um estrategista, o perfil pessoal de Proudhon é o oposto disso: responde muito mal a essa articulação de Marx e seus amigos contra Grün, assumindo, em relação a este último uma postura ética, humana, compreensiva e generosa — Grün é pobre, tem família para cuidar, *precisa* dessa condição de tradutor do famoso Proudhon etc.

Tendo Proudhon se posicionado decididamente fora e como que acima desse campo dos jogos políticos de conchavos e exclusões, e se mostrado além disto nada passível de manipulação ou de aliança forjada sob orientação direta ou indireta de Marx — imune a isto como intelectual e como político, e como pessoa, avesso a esse tipo de jogo de relações — pode-se dizer que, independentemente do rancor que Marx pode ter guardado disto, e provavelmente guardou, o fato é que a partir daí Proudhon, sendo de qualquer modo uma referência importante para os socialistas alemães, tornou-se para Marx, um *entrave* ao seu projeto político (e pessoal). E decerto continuaria sendo um entrave, do ponto de vista estratégico, se Marx não lhe guardasse nenhum rancor. Pode-se questionar se não haveria outros caminhos para Marx, mas em sua avaliação, ao que parece, tendo sido desautorizado por Proudhon, deslocar o francês da condição de autoridade intelectual nos meios socialistas passa a ser antes de qualquer coisa uma *necessidade estratégica*, ou permaneceria reconhecido como *aquele intelectual socialista*

que foi desautorizado por Proudhon Marx sem espaço, estaria sem espaço também o novo projeto socialista do qual se pretendia portador.

Como se vê, trata-se de uma questão mais complexa — político-estratégica — do que uma mera mesquinharia da parte de Marx. O alemão parece julgar-se "acima" de pequenas considerações éticas de fidelidade e amizade, O francês, parece julgar-se ética e humanamente "acima" de pequenos conchavos e articulações com interesses e objetivos político-estratégicos.

e) Positividade e negatividade nas dialéticas de Proudhon e Marx

461 Marx parece ter deixado de dar maior atenção às obras de Proudhon depois de suas críticas ao *Sistema das contradições econômicas.* Mas há muitos pontos de aproximação entre os dois já em *A sagrada família* que permanecem presentes em Marx mesmo depois de sua ruptura com Proudhon.

O essencial de suas diferenças se encontra — além do centralismo estatal marxiano — na concepção de dialética de Marx. E esses dois pontos de diferenciação não deixam de estar interconectados.

462. Já em *A sagrada família* se notam essas diferenças. Neste livro, a explicação dialética de Marx para a antítese entre propriedade privada (ou riqueza) e proletariado[208] se inicia em termos que poderiam ser os do próprio Proudhon mas com refinamento e sutileza ainda maiores. Entretanto em seguida acaba por revelar uma face que decididamente já não é proudhoniana, seja porque hegeliana, seja porque mais característica da reflexão autônoma de Marx.

O autor, criticando a Crítica crítica de E. Bauer naquilo que viria depois a criticar no Proudhon de *Sistema das contradições econômicas,* diz que

> Ao interrogar "ao todo enquanto tal" pelas premissas de sua existência, a Crítica crítica procura, portanto, de um modo autenticamente teológico, as premissas de sua existência *fora* do todo. A especulação crítica movimenta-se fora do objeto do qual diz estar tratando. E como *toda a antítese* não é mais do que o *movimento de seus dois extremos*, e como é precisamente na natureza desses dois extremos que reside a premissa da existência do todo, ela se escusa do estudo desse movimento real que forma o todo para poder declarar que

208 MARX, Karl. "**A Crítica crítica" na condição de quietude do conhecer ou a "Crítica crítica" conforme o senhor Edgar.** In **A sagrada família.** São Paulo: Boitempo, 2003, p. 47.

> a Crítica crítica, enquanto Quietude do conhecer, encontra-se solenemente elevada acima dos dois extremos da antítese e que sua atividade, que fez "o todo enquanto tal", passa a ser também a única capaz de supra-sumir[209] o abstrato por ela concebido. (MARX, 2003, p. 47)

463. Essa crítica de Marx poderia ser dirigida ao ceticismo clássico, se buscasse um refinamento um pouco maior com relação à noção de verdade — pois o cético, na quietude, não pretende mesmo atingir um "todo real", e decerto criticaria quem o pretendesse.

Lançada depois contra o Proudhon de *Sistema das contradições econômicas,* torna-se uma crítica injusta, porque Proudhon não se exime de considerar sua própria inserção na realidade, nem tampouco busca qualquer espécie de "quietude". Se neste livro ele de fato trabalha com categorias abstratas como que re-apresentando o mundo real no plano teórico, ou mais precisamente, se ele constrói abstratamente um modelo da realidade, paralelo a ela — e se neste sentido a crítica marxiana lhe cabe — nem por isso deixa de colocar-se, com todas as suas abstrações e com todo o seu modelo teórico paralelo ao real, *dentro* da realidade, inserindo-se nela *com tudo isso,* e não construindo tudo isso como uma fuga a essa inserção. Deste ângulo, a crítica marxiana a esse livro torna-se um purismo metodológico talvez exagerado, um rigorismo cuja validade teria de ser examinada.

464. Mas acompanhe-se mais de perto a passagem de Marx acima citada: o autor declara que a "antítese" se reduz ao "movimento de seus dois extremos". Ou seja: a antítese, considerada por inteiro, é o movimento — de oposição mútua — de seus extremos. Mas este seria o sentido de "antítese" adotado por Edgar Bauer em sua Crítica

209 O termo utilizado no original alemão — *Aufhebung* — foi forjado por Hegel com uma combinação de sentidos aparentemente contraditórios e depois retomado por Marx com nova significação. No processo de desenvolvimento dialético das coisas, em que se seguem as fases de *tese, antítese* que nega a tese*,* e *síntese* de ambas, Marx e Hegel, com sentidos não exatamente idênticos, dizem que a síntese "Aufhebung" a tese e a antítese, saltando para uma nova fase com a conservação de traços daquela oposição entre tese e antítese. Conforme o tradutor da edição brasileira de *A sagrada família* aqui utilizada, Marcelo Backes, "Se *Aufhebung* significa, em seu sentido pleno, 'superar', 'subsumir', 'reter traços' em direção à fase seguinte do processo dialético — salto com conservação, conforme já se disse — 'supra-sunção' não está longe de alcançar a integridade deste conceito".

crítica; é dele que está falando. Em seguida, já retirando-se da descrição do pensamento de Bauer, o autore diz:

> Proletariado e riqueza são antíteses, e nessa condição, formam um todo. Ambos são formas do mundo da propriedade privada. Do que aqui se trata é da posição que um e outro ocupam na antítese. Não basta esclarecê-los como dois lados — ou extremos — de um todo. (MARX, 2003, P. 47-48)

Marx parece preferir considerar *cada extremo* da relação de antítese, e não a relação enquanto um todo em que os extremos participam. Essa atenção aos extremos do todo conduz ao detalhamento das características que esses extremos apresentam um em oposição ao outro — e portanto à sua observação e comparação empírica.

Isto coincidiria com a proposta metodológica de Proudhon, que valoriza esse detalhismo em sentido empírico. Mas não poderia satisfazê-lo do ponto de vista de seu anti-dogmatismo, porque significaria, diante dos dois extremos apresentados, optar dogmaticamente — no sentido cético do termo — por um deles. Lembre-se que a preocupação de Proudhon está focalizada nas tendenciais decorrências sócio-políticas do dogmatismo, ou absolutismo, ou autoritarismo em geral. Tais termos, para Proudhon, exprimem um só e mesmo princípio que, se não é abandonado nas formulações socialistas, as mantém reféns de uma fonte de alimentação de posicionamentos contrários a elas, porque as mantém reféns da necessidade de vigiarem-se constantemente a si mesmas, contraditoriamente, para evitarem a plena manifestação de seus próprios fundamentos autoritários. As mantém portanto reféns, enfim, da má-consciência e da realização contraditória, auto-reprimida — ou recalcada em seu autoritarismo intrínseco — e incompleta.

465. Uma realização do socialismo nesses termos exigiria, dos socialistas, um forte *auto-policiamento*. O auto-policiamento cinde a sociedade — ou então, difícil dizer se no melhor ou no pior dos dos casos, cinde cada indivíduo. Trata-se de uma cisão entre a *parte que policia* e a *parte policiada*, que reproduziria, no coração mesmo do socialismo e de cada socialista, o autoritarismo contra o próprio autoritarismo.

Proudhon pretende a ruptura *já desde a raiz* com sentido do dogmatismo, do absolutismo, do autoritarismo, de modo que, abandonando esse princípio "negativo" ou "negador" — porque *nega* o outro — que se oculta sob esses termos, o militante e o intelectual socialista possam firmemente e sem má consciência *afirmar* o seu lado afirmativo, revolucionário, mobilista, e não propriamente *negar* o seu lado negador da alteridade, da diferença, do mobilismo, que é o seu lado autoritário. Isto significa assumir e *aceitar* o seu lado absolutista — ou "conservador" — atribuindo-lhe um papel instrumental e *adensador* em relação ao movimento, mas ao mesmo tempo evitando a formação de um foco de imobilismo que se torne artificial e forçado, como um dique, em relação ao ritmo do movimento.

466. Como resultado, Proudhon não poderá simplesmente optar por um dos extremos em uma oposição determinada: terá que, de algum modo, fazer desse extremo uma opção não-dogmática — no sentido cético do termo —, e preferencialmente anti-dogmática.

Nessa recusa proudhoniana de *optar por um lado* diante das contradições que se colocam, Marx verá não o anti-dogmatismo, mas a indecisão política tipicamente burguesa, incompleta, de má consciência, auto-contraditória etc. E com base nisto formulará sua crítica a Proudhon. Para Marx, o empenho revolucionário burguês é incompleto porque superficial, ligado às condições superestruturais em que vive o burguês: ele não é revolucionário até o fundo, como condição de vida e condição necessária para a vida. Não *necessita* disso. É revolucionário por mero "entusiasmo", provisoriamente, enquanto as condições superestruturais lhe são desfavoráveis, porque inclusive desconhece o território da *necessidade,* não é *necessariamente* revolucionário como condição de existência, como condição de vida. Na leitura de Marx, Proudhon o é porque isso está para além de suas opções e de seu entusiasmo, o é por necessidade, portanto necessariamente, uma vez que ser revolucionário é condição de existência para quem, como Proudhon, é das classes proletárias. Mas não basta ser: é preciso que se assuma o que se é. E Marx acusa Proudhon, em seu anti-dogmatismo marxianamente lido como "indecisão", de não assumir por inteiro e até o fundo sua condição proletária, deixando-se seduzir pela mentalidade burguesa.

Veja-se, entretanto, *de que modo* Proudhon acaba por adotar esse anti-dogmatismo: não se mantém de maneira nenhuma na indecisão entre a riqueza e o proletariado. O que faz é *interpretar de modo diferente* essa oposição. Para Proudhon, a riqueza, enquanto *acumulação* de capital, é em si mesma o pólo *dogmático* da oposição, pois a acumulação se dá pela *fixação* do movimento em um ponto, recusando-lhe o fluxo, a alteridade do vir-a-ser; recusando, para usar os termos de Proudhon, a "circulação" do capital e dos bens.

Para Marx, o pólo "positivo" dessa oposição é a propriedade, precisamente porque é o pólo *conservador* e que, ao conservar, *afirma* — afirma e conserva o quê? O *status quo*, a situação que lhe garante a existência enquanto propriedade, justamente[210]. A classe trabalhadora é o pólo "negativo" porque, para mudar a situação que a arrasta para a miséria, "nega" essa situação. A classe trabalhadora é, então, o pólo "destruidor".

Para Proudhon, que trabalha com o princípio de movimento, a propriedade — com sua própria "conservação" — é o pólo negativo, porque *nega* o heracliteano fluxo e a heracliteana diversidade das coisas. Conservando-se e afirmando-se a si mesma e àquilo de que pode apropriar-se, mantém-se em uma superficial ilusão afirmativa justamente ao negar, com isso, todo o contexto real e dinâmico em que esta inserida. O trabalho, ao contrário, ao contrário da riqueza, *afirma* esse contexto, e é portanto o pólo positivo. Sua "negatividade" está apenas em negar a ilusão que, em si mesma, já é negação; portanto, sua negatividade está em negar a negação do real, compreendido como contexto complexo composto de diversidades e dinâmico.

A riqueza é, nesse sentido, um *nódulo* de adensamento de algo que deveria estar em fluxo — ou em circulação — que no caso é o capital. A postura afirmativa proposta por Proudhon mesmo em relação a essa negação do movimento — da "circulação" —, negação que constitui a própria conservação do capital, coloca o capital na condição de *adensamento da própria realidade em movimento*, e não na condição de *barreira*, ou

---

210 Perceba-se como Marx acolhe a distinção política estabelecida pro Bakunin entre o 'positivo" e o "negativo". A influência do adversário Bakunin sobre Marx é um ponto muito pouco estudado. Sabe-se da influência de Proudhon, apenas. É um ponto muito interessante, porque revela uma face mais aberta e libertária de Marx, que parece aceitar de fato a influência mesmo de seus maiores inimigos, embora se recuse a admitir essas influências e prefira evitar que transpareçam. Stirner também o influencia por exemplo, talvez ainda mais do que Bakunin.

seja, coloca-o como condição de *investimento.* Mas o outro extremo, para Proudhon, o extremo positivo, afirmativo, não seria representado pelo proletariado enquanto *classe uma*, e sim pelo *trabalho* enquanto forma de *articulação de oposições* — ou diferenças complementares — mediante o que se conhece como *divisão do trabalho,* de modo que o que se tem neste pólo é a própria *pluralidade e diversidade* dos trabalhadores e grupos de trabalhadores, e é essa pluralidade que se inscreve no anti-dogmatismo proudhoniano, como recusa inclusive da opção dogmática por um dos grupos trabalhadores em detrimento de outro — recusa do sectarismo e do monismo corporativistas.

467. Em outras palavras, Proudhon opta sim pelo extremo representado pelo trabalho, e portanto pelos trabalhadores, mas faz disso uma opção não-dogmática por um pluralismo de posicionamentos cujas potências, em defesa de seus próprios interesses específicos, assinalam probabilidades de futuro a serem equilibradas no seio da classe trabalhadora, assentando nessa livre opção uma recusa do sentido de "massa" que Marx e Engels atribuem aos trabalhadores — uma vez que recusa a "unidade simples" que se atribui à classe trabalhadora sob o signo da "massa".

Do mesmo modo, Proudhon opta sim contra o extremo da riqueza enquanto acumulação de capital não reinvestido, ao qual prefere considerar como o extremo da "propriedade". Mas opta contra esse extremo interpretando-o justamente como negação do pluralismo e do movimento, ou seja, como postura absolutizante, dogmática, anti-mobilista, que tende a concentrar forças em um ponto em detrimento da pluralidade de pontos pelos quais ela poderia distribuir-se equilibradamente. Ou para usar os termos do ceticismo pirrônico, em detrimento da "isosthéneia" — *equipotência* — entre as forças dos diferentes pólos que buscam essa acumulação. Para Proudhon, o adensamento das forças para a realização de futuros desejados em um ponto exclusivo da sociedade ignora, na verdade, o fluxo e a multiplicidade — e com ela a alteridade — que caracterizam o real, e por isso é um adensamento ilusório, um "desempoderamento" — termo de Proudhon —, e a "distribuição" equilibrada das forças em oposição umas às outras, pelo contrário, não as diminui, mas as *intensifica.* E este é um ponto interessante: as forças em equilíbrio se intensificam na medida em que são, justamente, forças *de oposição,* que se dão precisamente por essa oposição, e também na medida em que não são "pura" força,

mas a força de extremos que têm *características* opostas, e que essas características de um lado e do outro podem *complementar-se* ampliando suas forças nessa aliança de complementariedade — desde que não se dissolvam nela as oposições mútuas entre os pólos envolvidos, à maneira dos ecléticos pro exemplo.

O extremo representado pela “propriedade” — pela “conservação” — pode deixar de constituir “desempoderamento” na medida em que se reinsira no campo de conflitos e fluxos do real. Na dinâmica (dialética, se se quiser chamar assim) entre oposição e complementariedade, a primeira — a oposição — opera a conservação e adensamento dos pólos que se opõem, a segunda — a complementariedade — gera na pluralidade o apoio mutuamente fortalecedor.

f) Síntese hegeliana e idealização massificante em Marx

468. O real é compreendido por Proudhon como contexto complexo composto de diversidades e dinâmico — coisa que a rigor não careceria de um suspeitamente abstrato *princípio de movimento.* Não careceria disso porque é coisa que poderia passar facilmente como uma simples *constatação*: o real se mostra como contexto complexo, composto de diversidades, e dinâmico. Mas aqui, é preciso notar que Proudhon propõe o princípio de movimento apenas *instrumentalmente*, como “preconceito favorável”[211]. É, neste sentido, mais uma vez *por empenho antidogmático* que Proudhon prefere, além da constatação, colocar o seu hipotético princípio de movimento, como “preconceito favorável”.

Marx, no entanto, verá nessa hipótese o sintoma de uma postura insuperavelmente *idealista* de Proudhon, comparável à de Hegel, ou seja, ao que considera que seja a leitura hegeliana de Heráclito. Está errado em sua avaliação, como se vê, pois *não se trata disso.* Não se pode simplesmente confundir antidogmatismo em sentido cético com “idealismo” pelo fato de não afirmar dogmaticamente o materialismo — aliás bem distorcivamente afirmado por Marx, pois seu “materialismo” precisa de considerável esforço de reinterpretação do termo para ser acolhido como tal.

---

211 A expressão usada pro Proudhon é precisamente esta. Cf. PROUDHON, Pierre-Joseph. Philosophie du progrès. Paris: Marcel Rivière, 1946, p. 51.

Se não afirma dogmaticamente o "materialismo" (à moda de Marx), Proudhon também não afirma tampouco o idealismo. Sua postura — ele próprio a define assim — é "ideo-realista", no sentido de uma relação dialética entre o real e o ideal, portanto esse "real" não se define como algo do plano ideal, nem tampouco se define como "material".

469. Mas siga-se em frente na concepção marxiana da dialética entre propriedade e proletariado, *em A sagrada família,* e veja-se em que pontos exatamente ela deixa de coincidir com Proudhon.

> A propriedade privada na condição de propriedade privada, enquanto riqueza, é obrigada a manter *sua própria existência* e com ela a existência de sua antítese, o proletariado. Esse é o lado *positivo* da antítese, a propriedade privada que se satisfaz a si mesma.
>
> O proletariado na condição se proletariado, de outra parte, é obrigado a supra-sumir a si mesmo e com isso à sua antítese condicionante, aquela que o transforma em proletariado: a propriedade privada. Esse é o lado *negativo* da antítese, sua inquietude em si, a propriedade privada que dissolve e se dissolve.
>
> Sua classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma auto-alienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa auto-alienação, sabe que a alienação é *seu próprio poder* e nela possui a *aparência* de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana. Ela é, para fazer uso de uma expressão de Hegel, no interior da abjeção, a *revolta* contra essa abjeção, uma revolta que se vê impulsionada necessariamente pela contradição entre sua *natureza* humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resoluta e ampla, dessa mesma natureza.
>
> Dentro dessa antítese o proprietário privado é, portanto, o partido *conservador,* e o o proletário o partido *destruidor.* Daquela parte a ação que visa manter a antítese, dessa a ação de seu aniquilamento.
>
> Em seu movimento econômico-político, a propriedade privada se impulsiona a si mesma, em todo caso, à sua própria dissolução; contudo, apenas através de um desenvolvimento independente dela, inconsciente, contrário a sua vontade, condicionado pela própria natureza da coisa: apenas enquanto engendra o proletariado *enquanto* proletariado, enquanto engendra a miséria consciente de sua miséria espiritual e física, enquanto engendra a desumanização consciente — e portanto supra-sunsora — de sua própria desumanização. (Marx, 2003 p. 48)

Há aqui uma provável assimilação, por parte de Marx, das concepções de Maquiavel acerca do que constituiria a natureza do "povo" em oposição à dos poderosos. O especialista em Maquiavel Newton Bignotto, no livro *Maquiavel republicano*[212] — sobre a pouco conhecida e pouco estudada postura politicamente republicana do filósofo florentino — detecta e focaliza com clareza essas concepções maquiavelianas. Segundo ele, para Maquiavel

> o desejo do povo é que está mais próximo da liberdade, pois, não sendo um desejo de poder, mostra uma face importante da liberdade: a não-opressão. (Cap. II - *A questão da liberdade na obra de Maquiavel,* tópico II.3 - *A liberdade romana e os conflitos sociais,* p. 86)

A principal referência da citada afirmação de Bignotto, além do próprio Maquiavel naturalmente, é Claude Lefort[213], justamente um filósofo de herança marxista e com profunda leitura dos originais de Marx.

Proudhon, como se vê, parece interpretar isto de maneira inteiramente inversa: a busca de "poder" do príncipe, algo afirmativo segundo o modo como a compreende Maquiavel, é, do ponto de vista proudhoniano, ilusória, e oculta uma não-assumida "liberdade" em relação à realidade. Em contrapartida, a negativa busca de "libertar-se" do povo, negando a opressão, apenas superficialmente — sob um olhar *externo* — se caracterizaria assim, pois é mais propriamente uma busca de *empoderamento,* de *poder realizador.* Quanto a isto, Proudhon aparece, pré-nietzscheanamente, como um tronco comum em relação ao qual Marx e Nietzsche pareceriam figurar como ramificações que o dividem[214].

---

212 BIGNOTTO, N. *Maquiavel republicano.* São Paulo: Loyola, 1991.

213 Na p. 87 de seu livro, cap. II, tópico II.3, Bignotto cita de Lefort a seguinte passagem, segundo a qual para Maquiavel as leis "nascem da desmesura do desejo de liberdade, o qual está relacionado com o apetite dos oprimidos — que procuram um desaguadouro para sua ambição —, mas que não podem ser reduzidos a ele, pois, rigorosamente falando, ele não tem objeto, é pura negatividade, recusa da opressão". Note-se a presença da *negatividade* associada aos interesses dos oprimidos. Bignotto extrai essa citação de LEFFORT, C. *Le travail de l'oeuvre. Maquiavel.* Paris: Gallimard, 1978, p. 477.

214 Note-se, a título de especulação, que Krause, de cuja filosofia Proudhon se aproxima, foi amigo de Schoppenhauer — a base de onde emergiu Nietzsche — e influenciaram-se mutuamente. E que Stirner, que parece ter exercido grande impacto e influência sobre Nietzsche, desenvolveu-se em grande parte a partir do pensamente de Proudhon. Quanto a Marx, as conexões com Proudhon são evidentes e nada especulativas.

470. Mas note-se além disso como termina a longa passagem de Marx acima citada antes de Bignotto: dize ele que o proletariado, engendrado enquanto tal pela propriedade, é a “miséria consciente de sua miséria espiritual e física”, é “desumanização consciente — *e portanto supra-sunsora de sua própria desumanização*” (grifo do autor desta pesquisa).

O que significa essa “supra-sunção”?

“O proletariado”, continua Marx, ainda bem ao estilo de Proudhon,

> ...executa a sentença que a propriedade privada pronuncia sobre si mesma ao engendrar o proletariado, do mesmo modo que executa a sentença que o trabalho assalariado pronuncia sobre si mesmo ao engendrar a riqueza alheia e a miséria própria.
>
> Se o proletariado vence, nem por isso se converte, de modo nenhuma, no lado absoluto da sociedade... (Marx, 2003, p. 48)

E então dão a guinada para um posicionamento próprio nada proudhoniano:

> ...pois ele vence de fato apenas quando supra-sume a si mesmo e à sua antítese. Aí sim, tanto o proletariado quanto sua antítese condicionante, a propriedade privada, terão desaparecido. (Marx, 2003, p. 49)

A “supra-sunção” é — ou pretende ser — *hegeliana.* Não é preciso verificar se o original alemão de Marx utiliza para ela a mesma palavra de Hegel, porque a própria estrutura do raciocínio evidencia essa pretensão, se contrastada ao que Proudhon realiza. É em direção a Hegel que Marx se afasta de Proudhon. Marxianamente falando, o proletariado só é proletariado em sua relação com a propriedade. Abolindo a propriedade, abole a si mesmo enquanto proletariado, e o faz sem ignorar o conflito, mas, pelo contrário, através do conflito. Por esta leitura marxiana de Hegel, no fim, naturalmente, *esse* conflito, em sua especificidade, desaparece, porque seus extremos desapareceram, já não são o que eram.

O resultado então é, por iniciativa do pólo negativo da antítese — ou seja, por iniciativa do proletariado — a síntese: tal síntese seria a negação dessa antítese mútua entre a propriedade e o proletariado, de tal modo que essas duas forças já não assumem mais essas formas, e portanto já não se negam, já não se anulam, e formam uma mesma

unidade — são “supra-sumidas” — em um nível superior em que se supõe que assumiram formas nas quais as tensões econômicas entre elas já não são mais destrutivas.

Segundo Marx, o proletariado

> ...não pode libertar-se a si mesmo sem supra-sumir suas próprias condições de vida. Ele não pode supra-sumir suas próprias condições de vida sem supra-sumir *todas* as condições de vida desumana da sociedade atual, que se resumem em sua própria situação. (Marx, 2003, p. 49)

471. E o autore continua de uma maneira que deixa bem claro como vê a figura de Proudhon enquanto representante do proletariado, e curiosamente, no mesmo movimento, suas diferenças em relação a esse representante do proletariado, que para ele ao que parece ainda não transpareciam:

> Não é por acaso que ele passa pela escola *do trabalho,* que é dura mas forja a resistência. Não se trata do que este ou aquele proletário, ou até mesmo do que o proletariado inteiro pode *imaginar* de quando em quando como sua meta. Trata-se *do que* o proletariado *é* e do que ele será obrigado a fazer historicamente de acordo com o seu *ser.* Sua meta e sua ação histórica se acham clara e irrevogavelmente predeterminadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual. E nem sequer é necessário deter-se aqui e expor como grande parte do proletariado inglês e francês já está *consciente* de sua missão histórica e trabalha com constância no sentido de elevar essa consciência à clareza completa. (Marx, 2003, p.49)

Para Marx, portanto, já desde *A sagrada família,* Proudhon é um proletário *sem posicionamento próprio enquanto indivíduo,* ou mais precisamente, o seu posicionamento próprio enquanto indivíduo *não é relevante* — portanto Proudhon, uma vez que fosse capaz de superar as suas particularidades individuais, não teria dificuldades em seu posicionamento como representante do proletariado, representação que seria ainda mais completa na medida em que percebesse que o próprio proletariado se apresenta como dotado de uma unidade profunda, que transcende todas as suas divergências internas fazendo delas o produto de meras determinações *imaginárias* quanto a qual seria *a meta* (na verdade única) do conjunto de todo o proletariado.

472. Acontece que Proudhon *tem* características particulares enquanto indivíduo, e que *não representaria tão completamente o proletariado se não o tivesse,* porque *qualquer proletário tem também suas características individuais*. Marx pretende que Proudhon represente um proletariado idealizado, uma *idéia* de proletariado, um proletariado que seria *pura e exclusivamente* proletariado, e não um conjunto real de indivíduos de carne e osso que vivem nessa condição. Se Bauer dirige sua crítica contra um Proudhon idealizado, e não contra o Proudhon real, Marx faz de outro lado a apologia de um Proudhon *duplamente* idealizado — e igualmente distante do Proudhon real — porque o faz figurar como representante *em estado puro* do proletariado, e não como indivíduo que assume o papel de representá-lo, e ainda por cima o fazem representante de um proletariado *também em estado puro,* também fortemente *idealizado* — atribuindo a essa classe econômica, incluindo seus representantes de origem proletária, como Proudhon, uma unidade que não é nada evidente.

Se examinada essa idealização marxiana do ponto de vista de Proudhon — diferenciado do ponto de vista dele porque Proudhon permanece fiel ao detalhamento promovido por sua visão *antitética* das coisas, em que se ressaltam as características de cada extremo da antítese por oposição ao outro — tem-se essa atitude intelectual de Marx e Engels configurada da seguinte maneira: assim como um leigo em mecânica, observando um motor, vê apenas o conjunto, e mesmo quando o decompõe imaginariamente não é capaz sequer de distinguir certas peças umas das outras, vendo uma onde são duas conectadas, Marx parece não ver a composição interna do proletariado em suas divergências. Um mecânico de carros, pelo contrário, em sua convivência íntima com motores, seria capaz de compreender não a unidade, mas a composição em toda a sua complexidade, e o mesmo se poderia dizer de quem — ao contrário do que Marx demonstra neste texto — tivesse realmente intimidade com os movimentos proletários tal como ocorrem na prática. Mais do que isso: o autor *ignora propositalmente* a complexa estruturação interna da composição do proletariado, com todas as suas divergências, atribuindo essas divergências a desvios para metas imaginárias quando “no fundo” teriam todos uma mesma meta enquanto proletários, de

modo que o termo geral e abstrato "proletário" parece ter mais realidade que os indivíduos de carne e osso que compõem o proletariado.

473. O Proudhon "real" — se o presente pesquisador pode ousar arriscar a mesma expressão com que Marx várias vezes diferencia o "seu" Proudhon do Proudhon de Edgar Bauer — não idealiza nem o proletariado do qual é oriundo, nem a si mesmo enquanto seu representante. Está plenamente ciente das dificuldades de toda representação, e na verdade procura mostrar-se hipersensível a essas dificuldades, pois elas constituem a base de sua crítica anarquista a toda representação política, procurando des-legitimar a atribuição de poderes ao representante, reduzindo-o à condição de porta-voz, e procurando des-legitimar por sua vez a redução dos porta-vozes a um só; ou mesmo a vários com uma só voz de consenso. Proudhon propõe, em lugar disto, a construção de condições de diálogo e de articulação — em composições complexas — de toda a diversidade de posicionamentos efetivamente presentes no proletariado.

Para Marx, posicionamentos imaginários não significam nada se não estão fundados nas condições econômicas reais das quais eles derivam. Para Proudhon, curiosamente, *também não.* Mas mais uma vez, para Proudhon é preciso observar *mais intimamente,* isto é, com maior detalhe e precisão, as nervuras e subdivisões internas que *já no plano econômico* dividem o proletariado em diferentes grupos de trabalhadores, com diferentes funções e atividades, e diferentes posições na estrutura do sistema produtivo: diferenças de posição que não se pode perceber quando se tem a atenção voltada apenas para as diferenças na hierarquia dos salários e posições de comando — que também existem e *também* devem ser examinadas (criticamente). Acontece que para além delas, e em larga medida *independentemente* delas, há diferenças *qualitativas* entre as atividades dos diversos trabalhadores, diferenças que existem efetivamente como produto da divisão do trabalho, e que exercem um papel fortemente determinante — embora não *absolutamente* determinante — no modo de pensar de cada trabalhador, atuando enfim sobre o que é *tendência geral* por detrás de todo o complexo de posicionamentos que esse trabalhador, enquanto indivíduo particular, apresenta.

Com os olhos postos no plano microscópico, e elevando-se para o macroscópico apenas na medida em que aquilo que observa no microscópico o permita, Proudhon fala

diretamente a partir da experiência cotidiana dos trabalhadores, aquela que cada um deles vivencia dia após dia, e isto constitui uma das forças representativas de seu discurso. Mas também uma de suas maiores dificuldades, pois tentando exprimir em seu próprio pensamento toda essa diversidade que constitui a classe trabalhadora, para fazer-se tão efetivamente quanto possível um bom porta-voz do proletariado, seu pensamento acaba por apresentar-se extremamente multifacetado e repleto de paradoxos.

g) O papel do intelectual revolucionário e a imagem de Proudhon "aburguesada" por Karl Marx

474. Buscando nesses paradoxos proudhonianos — elevados por Marx à condição de "contradições" — o modo como teriam derivado das condições econômicas que determinaram a vida de Proudhon, Marx quis ver neles, mais tarde, em *A miséria da filosofia,* o sintoma de uma oscilação entre a mentalidade proletária e a mentalidade da pequena burguesia — da qual faria parte inclusive a valorização do indivíduo.

Mas o exame das condições econômicas realizado por Marx com base nessa interpretação, extremamente superficial, e não reflete de maneira nenhuma a complexidade do quadro econômico francês da época — como Pierre Ansart mostra claramente em *El nascimiento del anarquismo*[215]. O mesmo exame das condições econômicas determinantes na vida de Proudhon e no quadro econômico francês da época, feito mais acurada e cuidadosamente — e Ansart o faz com maestria — mostra com maior precisão o quadro complexo dos posicionamentos refletidos nos paradoxos da teoria proudhoniana — e o resultado é não apenas um Proudhon de mentalidade plenamente proletária, como radicado na representação de um leque bastante amplo de camadas do proletariado entre as quais estão claramente presentes as mais pobres. E além

215 ANSART, Pierre. **El nacimiento del anarquismo.** Buenos Aires: Amorrortu, 1976. O livro, talvez o melhor estudo de contextualização histórica do pensamento de Proudhon já realizado, parte da premissa de que para compreender um autor se devem buscar *homologias* entre o seu pensamento e as condições sócio-econômicas em que foi gerado. É a premissa de Marx em sua avaliação geral da obra proudhoniana, e segundo Ansart, antes de ser marxiana, é também a premissa do próprio Proudhon. Mas o exame dessas condições na França do século XIX realizado por Marx para a avaliação da obra de Proudhon é de extrema superficialidade, resultado em avaliação distorcida. O livro inteiro é um exame dessas condições e suas reais homologias com o pensamento de Proudhon, que lhe dão a efetiva dimensão e o correto lugar enquanto representante — legítimo — do proletariado.

disto, Proudhon os reflete *criticamente, seletivamente,* não em relação aos grupos a serem por ele representados, mas em relação *ao que deve ser valorizado* e ao que *não deve* na mentalidade de cada um desses grupos.

475. Essa seleção, que procura excluir o que quer que aponte para uma estruturação hierárquica — das riquezas na economia, e do poder na política, da fonte de autoridade moral na religião — e que articula de uma maneira específica aquilo que colhe, irá constituir a proposta particular de Proudhon para o proletariado, e outras propostas poderiam — e segundo ele *deveriam* — ser levantadas a partir de seleções diferentes. Quanto a isto, pode-se observar ainda que, em *Ideia geral da revolução no séc. XIX*[216], Proudhon adverte que é preciso sempre

> ...saber se a idéia que se produz como fórmula de revolução não é quimérica; se seu objeto é real; se não se toma uma fantasia ou exagero popular por um protesto justo é sério. (PROUDHON, 2000[c][217], p. 61)

Proudhon expõe a questão do caráter real ou imaginário das "metas" que o proletariado coloca para si mesmo nos seguintes termos:

> Isto se deve pode julgar de um golpe de vista. Se há necessidade de uma longa filosofia, de dissertações de beneditino, a causa poderá existir, mas somente em germe, em possibilidade de ser. Argumentar defendendo uma tal causa seria fazer a profecia, e não a prática da história.
>
> Adotei, para resolver esta questão, uma regra tão simples quanto decisiva, que me fornece a prática das revoluções. É que as revoluções têm por motivo, não tanto o mal-estar que sente em um momento dado a sociedade, quanto a continuidade desse mal-estar, a qual tende a fazer desaparecer e a neutralizar o bem.
>
> De modo que o processo que instrui uma revolução, o julgamento que mais tarde ela executa, se endereça menos aos fatos que às *tendências*: como se a sociedade, inquietando-se pouco com princípios, se dirigisse sobretudo segundo os *fins*...(PROUDHON, 2000 [c], p. 62)

---

216 PROUDHON, Pierre-Joseph. Idee generale de la revolution au XIXe siècle (1851). Antony: Tops/ Trinquier, 2000.

217 Segundo estudo - **Há razão suficiente de revolução no século XIX?** - Tópico 1: **Lei de tendência na sociedade. A Revolução, em 1789, não fez senão a metade de sua obra**, p. 61.

476. Note-se que, para Proudhon, a revolução se realiza impulsionada pelo que aponta a *tendência geral* — e não pelos fatos particulares e aquilo que apontam. E se realiza em larga medida independentemente das diferentes construções teóricas que possam acaso clarear-lhe e facilitar-lhe o caminho, de modo que, se a revolução está apenas em germe, "uma longa filosofia, dissertações de beneditino" argumentando por essa causa, exercem o papel de "profecia", não o de "prática da história".

> Uma revolução é uma força contra a qual nenhuma outra potência, divina ou humana, pode prevalecer, cuja natureza é a de se fortalecer e engrandece pela própria resistência que ela encontra. Pode-se dirigir, moderar, ralentar uma revolução (...). Não se faz retroceder uma revolução, não se pode traí-la, não se poderia desnaturá-la, e muito menos vencê-la. Quanto mais a comprimem, mais lhe potencializam a expansão, e tornam sua ação irresistível. (PROUDHON, 2000[c][218], p. 35)

O papel do intelectual revolucionário, nesse quadro, é o de esclarecer o caminho, não o de "provocar" a revolução. O pensador, com sua ação no plano intelectual, deve ajudar a revolução a seguir seu livre curso, fornecendo esclarecimentos para as ações verdadeiramente revolucionárias, que ocorrem para além do plano intelectual, e fornecendo-os através de trabalhos teóricos como o que o próprio Proudhon procura realizar em seu *Idéia geral da revolução no século XIX.* Descrevendo este livro em um breve prefácio, Proudhon diz:

> Pela primeira vez, o público poderá julgar o espírito e o conjunto de uma revolução antes que ela se realiza: quem sabe se nossos pais não teriam economizado desastres, se, abstração feita dos azares, dos partidos e dos homens, eles tivessem podido ler, com antecedência, seu próprio destino? (PROUDHON, 2000[c][219], p. 32)

A teoria revolucionária *esclarece* acerca das facilidades e dificuldades do caminho a seguir, e esclarecendo, exerce um papel indiretamente orientador. Mas o que determina e orienta diretamente a revolução são os fatos, com todas as torções de percurso promovidas por força "dos azares, dos partidos e dos homens" (cit. acima) —

---

218 Primeiro Estudo - **As reações determinam as revoluções.** - Tópico 1 - **Da força revolucionária,** p. 35.

219 Observações iniciais antes dos estudos apresentados no livro.

mas não se pode deter ou *desnaturar* definitivamente um movimento revolucionário. Os fatos determinam esse movimento, e não as teorias. Também não os fatos em sua ocorrência imediata, mas na tendência geral que apresentam em sua sucessão. A orientação indireta das teorias revolucionárias, ao esclarecerem as tendências gerais que se detecta na sucessão dos fatos, é para Proudhon sobretudo uma orientação *estratégica.* Ela não tem nada a dizer acerca do que é uma orientação "verdadeiramente" ou "falsamente" revolucionária. Os esclarecimentos teóricos na verdade não orientam diretamente a própria revolução: ela se dá no sentido em que deve dar, independentemente de orientações. Tais orientações apenas orientam os agentes revolucionários quanto a *qual pode ser* esse sentido, dado o exame da tendência geral que os fatos apresentam, de modo que tais agentes possam pensar estrategicamente como se posicionar em vista do movimento revolucionário em curso — e elas podem errar em sua avaliação do sentido da revolução em curso. A própria orientação que as teorias oferecem aos agentes revolucionários já é também — e sobretudo — uma orientação *estratégica* em vista dessa avaliação.

477. Quando Proudhon propõe que se considerem não os fatos em si mesmos, mas a tendência geral que eles apresentam em sua sucessão, propõe isso como uma "regra" prática que ele segue para não se enganar quanto ao papel e ao alcance de suas especulações revolucionárias a cada momento em que as leva a público. Às vezes — quando não detecta de fato uma tendência geral no sentido do que propõe — afirma estar, ele próprio, fazendo meras "profecias", ou seja, exprimindo mais os seus desejos e expectativas do que a realidade. Outras vezes, quando sente estar de acordo com o que é tendência geral, afirma estar prestando efetivos esclarecimentos acerca de uma tendência revolucionária em curso.

Retomando um tema já bastante fundamentado nesta pesquisa[220], para Proudhon, o movimento é o estado natural em que se encontram as sociedades humanas, e conservadores e reacionários procuram em vão agarrar-se a ilusões de estabilidade, a idéias fixas e imutáveis acerca do mundo e da vida social. Mas é também em vão que revolucionários contraditoriamente imbuídos de um espírito autoritário procuram

220 Cf. por exemplo Capítulo II, Tópico 2, Sub-tópicos H e I.

"apressar" artificialmente a revolução ao invés de detectar o ritmo — revolucionário ou não — do movimento, e dar a ele mais livre curso. Esse autoritarismo com que alguns revolucionários procuram impor às transformações um ritmo artificialmente acelerado, *forçando-as* a segui-lo — o que significa também f*orçar a sociedade* a segui-lo — tende a alimentar reações conservadoras que se aliam, com justiça, ao próprio ritmo natural das transformações, e que assim angariam os favores da imensa maioria da população, uma vez que a maioria representa melhor o que é *tendência* do que a minoria, e essa maioria passa a estar propensa a seguir uma orientação conservadora.

Colocar-se para além do próprio ritmo histórico, tal como se apresenta, mesmo que pretendendo *acelerá-lo,* é para Proudhon uma estratégia de resultados conservadores, pois tende a aliar as forças de reação e conservação às que seguem o ritmo normal das transformações sociais, colocando os revolucionários em oposição à tendência geral. Em última instância, pode-se dizer que o movimento contínuo tem seu ritmo próprio detectável empiricamente não a partir do que é supostamente lei, mas do que é *tendência* geral constatável para além das oscilações com que os fatos se apresentam. Esse movimento tem portanto ritmo próprio, e quando certos agentes são mais velozes em seu desenvolvimento revolucionário do que ele, tentando forçar-lhe o ritmo para que os acompanhe, ele *reage contra esses agentes*, resiste contra sua própria aceleração artificial promovida por eles.

A tendência transformadora com que os fatos se apresentam, passa então a atuar contra si mesma, contra-revolucionariamente, e com uma força que será necessariamente superior à dos seus "aceleradores" artificiais — a força tendencial *de toda a sociedade*, porque é essa força, o sentido e o ritmo em que ela impõe transformações, que constitui a força revolucionária em seu sentido real, e não a vontade de uns poucos intelectuais, militantes ou líderes. Assim, "forçar" a revolução a um ritmo artificialmente mais acelerado é uma péssima estratégia do ponto de vista revolucionário, porque contraditória. Quando certos agentes se colocam no exterior do movimento real da sociedade, e fazem isso enquanto revolucionários, fazê-lo é, como se vê em passagens da

famosa carta de Proudhon a Marx que marcou a ruptura entre os dois[221], o mesmo que se colocar como "chefes de uma nova intolerância", "apóstolos de uma nova religião, mesmo que uma religião da razão".

478. O caráter religioso dessas acelerações artificiais está na suposta (e ilusória) posição de transcendência em que o agente se fixa em relação ao movimento real da sociedade. A autoridade política faz sempre o mesmo que isso, uma vez que pretende impor seus comandos ao ritmo do movimento real e natural da sociedade, seja para acelerá-lo, como no caso dos revolucionários mais impacientes, seja para detê-lo, como na maioria dos casos e, claramente, no caso dos monarquistas, que coerentemente apelam para o "direito divino" a fim de justificarem suas ações.

Os revolucionários que apelam para o princípio de autoridade são, neste sentido, não apenas menos coerentes e conscientes de seu papel do que os monarquistas do direito divino, mas até mesmo plenamente *contraditórios*. Isto se aplica não apenas à autoridade quando está nas mãos de uns poucos líderes, mas mesmo à própria autoridade (ou "soberania") das massas populares, ou das forças da sociedade como um todo, quando estimuladas a romperem com o ritmo natural de suas próprias transformações sem que esta seja ainda a tendência geral apresentada pelos fatos em seu comportamento mais espontâneo e diário.

479. Portanto, não se trata simplesmente, para Proudhon, da *vontade* das massas, mas das *condições reais* — sobretudo econômicas — de sustentação das mudanças em curso, que se revelam e podem ser captadas, ao menos parcialmente, sob a forma de tendências gerais.

Não é apenas ao autoritarismo que Proudhon dirige suas críticas, mas ao *golpismo* de um modo geral, à pretensão de alterar as coisas *subitamente, de um golpe,* com ou sem o apoio popular — pois isto só seria efetivamente revolucionário se a tendência geral por si própria conduzisse a tal coisa, ou seja, se ela conduzisse naturalmente a uma

221 A carta, de Lyon, maio de 1846, encontra publicações parciais ou completas nas introduções de diversas edições dos livros de Proudhon, principalmente de *Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria,* uma vez que este livro e a resposta de Marx em *A miséria da filosofia* selaram a ruptura entre os dois, prenunciada já nessa carta. Cf. por exemplo a tradução do referido livro de Proudhon para o português por J. C. Morel, São Paulo: Ícone, 2003 - Tomo I, Introdução. Ou a tradução para o espanhol de Diego Abad de Santillán, Madri: Júcar, 1974 - Introducción.

mudança súbita, situação bastante específica e que também não pode ser *produzida* com um golpe súbito.

O golpismo revolucionário, segundo Proudhon, mesmo quando é realizado com forte apelo e apoio popular, na maioria dos casos contradiz o ritmo que se detecta como tendência geral na observação dos fatos, de modo que logo a mudança se mostra sem sustentação real, inclusive na população, que passa a demostrar o caráter meramente passageiro do seu apoio inicial, o caráter superficial e fugaz do seu inicial impulso revolucionário. Passado o momento, a mesma população pode passar a manifestar uma atitude mais conservadora. Em resposta, os que encabeçaram o movimento e subiram ao poder tendem a acentuar sua posição de autoridade e impor artificialmente, pela propaganda ou pela força, o novo ritmo, que já não encontra mais o apoio popular com que foi iniciado.

Assim, o golpismo revolucionário, "esse pretenso meio" — arremata Proudhon em sua famosa carta a Marx que promoveu a ruptura entre os dois — "seria simplesmente um apelo à força, ao arbítrio, ou, em breve, uma contradição". É preciso seguir o ritmo das coisas. No caso de agentes conservadores que não acompanham esse ritmo, porque são lentos demais para ele, tais agentes se iludem acerca das condições que se oferecem aos seus adversários que pretendem acelerá-lo, e os subestimam. No caso de pretensos revolucionários que não acompanham esse ritmo porque são rápidos demais, esses ágeis revolucionários promovem mudanças que não têm condições reais de sustentação, e somos forçados, para manterem o seu ritmo artificial, a apelar para recursos conservadores *contra* o ritmo mais desacelerado e conservador com que as coisas tendem a se desenvolver. Tendem então a iludir a sociedade, estimulando-lhe a imaginação, ou a se utilizarem da força, colocando-se como *autoridades* e impondo seu ritmo a ela. Nos dois casos, a aceleração ou retardo do ritmo das transformações é necessariamente superficial e ilusório em face da força real dos fatos, e cedo ou tarde essa aceleração ou retardo de superfície cairá por terra sob a força do ritmo real e espontâneo das transformações.

Como se vê, Proudhon apresenta um cuidadoso e extenso conjunto de formulações referentes a precauções contra a reação e o refluxo conservadores que

podem ser gerados por uma ação revolucionária ineficaz, e aponta como principal fator de ineficácia a *precipitação* (artificial, forçada, autoritária, *dogmática*) do movimento revolucionário em seu ritmo espontâneo. Vê a necessidade de acelerá-lo, mas mediante a conscientização, o esclarecimento e a educação política, que propiciam uma tomada de rumo com base em decisões coletivas mais firmes, e por isso com menores desvios e resistências "internos", por parte das próprias forças que impulsionam o movimento.

Essa precaução — que conduz Proudhon a valorizar a educação — é encarada por Marx como traço conservador, burguês. No entanto Proudhon não critica — e na verdade valoriza — a radicalidade. O que critica é a *ineficácia* de um radicalismo imediatista e de superfície, que é real e conscientemente assumido apenas por uma elite dirigente — isto é, demagoga — que tenta arrastar os demais, e que por isso mesmo que por isso mesmo tende a ser perigosamente agressiva.

h) A questão do determinismo histórico e contextual (herança hegeliana de Marx)

480. Um ponto importante a deixar bem marcado como diferença entre Marx e Proudhon, é que este último trabalha com a noção de que só se capta o sentido da história *empírica e imperfeitamente,* observando os fatos e tentando detectar a sua tendência geral. Isto não permite que se derive daí nenhuma lei universal de desenvolvimento da história com base na qual se possa *predeterminar-lhe todo o curso.* Esse exame da tendência geral aponta para um futuro limitado, e as possíveis previsões se tornam ainda mais incertas na medida em que são de mais longo prazo. Além disso, esse exame exige constante checagem com nova observação dos fatos mais recentes para compará-los ao que se captou até o momento como tendência, porque a tendência *varia.* Há momentos históricos mais revolucionários, mais propensos a transformações aceleradas, e momentos mais conservadores, em que é perigosos *forçar* a aceleração, porque isto pode aprofundar esse caráter conservador da tendência geral.

Não há, para Proudhon, *determinismo histórico*[222] no sentido de uma lei que se aplique invariavelmente a toda e qualquer transformação em todo e qualquer momento

222 Cf. por exemplo Capítulo I, Tópico 1, Sub-tópico A, Seções 48 e 49 desta pesquisa.

histórico, a não ser a mera constatação — que Proudhon prefere formular menos dogmaticamente como "preconceito favorável"[223] (ou hipótese útil) de que as situações estão em constante transformação ao longo da história, e de que essa transformação segue um ritmo variável que se apóia nas sua condições de realização, que são sobretudo — mas não *exclusivamente* — econômicas, e dizem respeito às melhores ou piores condições de vida que tendencialmente se oferecem à população.

Quando Marx, em passagem já citada sobre *O que é a propriedade?,* diz que "o texto francês de Proudhon, publicado em 1840, não alcança o ponto de vista do desenvolvimento alemão de 1844", e que se Proudhon não prossegue extraindo todas as conseqüências de seus próprios princípios "é apenas porque foi contemplado com o azar de ter nascido francês, e não alemão" — está afirmando que o pensamento de Proudhon, como o de qualquer um, tem seus limites necessariamente determinados pelas condições econômicas e também em outros níveis nas quais se desenvolveu. A rigor, para Marx, aquilo que em um autor *se diferencia* dessas condições dando-lhe um caráter que lhe é único e particular, é coisa sem a menor relevância, uma vez que o autor — no caso Proudhon — é encarado como tão bom quanto for capaz de ser mera representação ideal do proletariado em sua (segundo Marx) unidade profunda, e que essas condições que o determinam são o que faz dele um *proletário.* Assim, pode-se dizer que, em última instância, são as condições que falam através do autor, contradizendo-se nele, uma vez que ele, como representante dos menos favorecidos nessas condições, grita contra elas.

Proudhon, ao contrário, se manifesta claramente *contra* o determinismo histórico e também contra o rigoroso determinismo das condições contextuais sobre o indivíduo, uma vez que considera as condições também, por sua vez, e simultaneamente, condicionadas em alguma medida pelo indivíduo. Naturalmente, quando isto assume a forma de uma queda de braços, o indivíduo tende a estar em franca desvantagem. Mas Proudhon nega que um teórico individual não possa elevar-se acima das condições específicas em que formula suas teorias, alertando apenas para o fato de que, se ele se antecipar muito no plano teórico à reais condições de transformação no plano prático, logo se verá apenas lançando "profecias" no vazio, pois sem base em uma tendência

223 PROUDHON, Pierre-Joseph. **Philosophie du progrès.** Paris: Marcel Rivière, 1946, p. 51.

efetivamente detectada nos fatos, não pode garantir em nada o acerto de suas previsões e afirmações.

A rigor, segundo o ponto de vista de Proudhon, diferentes tendências simultâneas — por vezes até contraditórias — podem ser detectadas na mesma série de fatos, e além disto há muitas maneiras pelas quais essas diferentes tendências podem amoldar o pensamento de uma pessoa, de modo que há muita margem para um teórico construir uma posição efetivamente própria, sem que se deva necessariamente desmerecer o que ele apresenta de mais particularmente seu, e sem que seja algo desconectado do real. O que importa é saber se o teórico, seja qual for a tendência ou combinação de tendências a que se apega em suas formulações, soube formulá-las de maneira a captar corretamente o ritmo em que essas tendências vêm se manifestando. Se captar esse ritmo de modo que parece mais acelerado do que realmente é, não apenas pode estar lançando profecias no vazio, mas também — dependendo de o quanto é ouvido e seguido — pode estar estimulando perigosamente uma aceleração ilusória, que ainda não encontra sustentação nas condições econômicas, políticas e psico-sociais necessárias à sua plena realização. O risco é o da *ineficácia*, e com ela, o de um refluxo conservador em relação à mudança preconizada.

481. O que Proudhon coloca como princípio de movimento, sob a forma de "preconceito favorável", Marx considera, de maneira talvez mais simples e elegante, como o próprio fluir da história, tal como se constata. Mas ao fazê-lo, ignora o fluir biográfico, o fluir da vida dos indivíduos. Para Proudhon, esse princípio se aplica também à psicologia de cada indivíduo — que se encontra internamente em movimento permanente e: ou em luta *contra seu próprio ritmo de transformação*, seja por empenho conservador ou por empenho excessiva e artificialmente mais revolucionário; ou então em boas relações com seu próprio ritmo natural, aceitando-o e cultivando-o, com o que obtém um movimento menos contraditório e mais pleno, em livre curso, tendendo a acelerar-se, coisa que caracteriza uma atitude mais autenticamente revolucionária.

Em *Miséria da filosofia*, Marx trata essa formulação de Proudhon como sendo meramente uma concepção abstrata[224] — e portanto irreal — do que seria efetivamente o movimento, como se Proudhon não tivesse chegado a captar o movimento real. Marx ignora também a busca, por Proudhon, de um conceito capaz de dar conta tanto dos movimentos macroscópicos da sociologia e da história quanto dos movimentos psicológicos e comportamentais no indivíduo — busca que conduziu Proudhon *propositalmente* a essa formulação, formulando-a *para além* da constatação dos movimentos históricos, que não está ignorada mas incorporada nela. Ignora também o difícil e cuidadoso empenho antidogmático envolvido por Proudhon nessa formulação — por isso mesmo, aliás, mais complicada.

482. Esta postura de Marx em *Miséria da filosofia* é coerente com o que ele já apresenta *em A sagrada família.* Para ele, já desde então, as ações do proletariado encontram-se mergulhadas em um férreo determinismo histórico e sociológico, em que o que é do plano micro se submete ao que é do plano macroscópico. Esse determinismo se pressupõe sem se preocupar com a necessidade proudhoniana da incerta indução empírica com suas checagens constantes. O proletariado age, neste caso, de acordo com aquilo que ele *é* porque as condições históricas forjaram assim o seu *ser.*

> Sua meta e sua ação histórica se acham clara e irrevogavelmente predeterminadas por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual. (MARX, 2003, p. 49)

Neste caso, não há o que examinar empiricamente para se detectar as condições e os rumos atuais da revolução segundo o modo como é proposta pelos diferentes grupos do proletariado envolvidos, e segundo o modo como tendencialmente parece resultar do conjunto complexo composto por todos esses grupos com suas propostas — como Proudhon pretende: em termos marxianos, o rumo é sempre necessariamente um só e o mesmo, para todo o proletariado enquanto tal, e todas as divergências são devidas à falta de *consciência* quanto a esse rumo, pois com base nessa inconsciência diferentes facções do proletariado se manifestam propondo diferentes metas que apenas *imaginariamente*

224 MARX, Karl. **A miséria da filosofia.** São Paulo: Global, 1985, p.105. "O que é o movimento em estado abstrato? A fórmula puramente lógica do movimento ou o movimento da razão pura" etc.

servem ao seu interesse enquanto proletários — que é necessariamente interesse *comum* a todos os proletários.

Em outras palavras, Marx fala do proletariado *enquanto tal* — ou seja, enquanto *conceito universal,* independentemente de suas condições reais e diferenciadas de trabalho e do modo como essas condições, como observa Proudhon, determinam o quadro do modo como eles podem ser, e determina também, por isso mesmo, o quadro das metas que eles podem vir a propor. A meta a ser realizada pelo proletariado enquanto corpo coletivo de exemplares dO Proletariado — idéia em estado puro — é completamente independente das propostas efetivamente colocadas pelos proletários de carne e osso, que em sua diversidade, ou seja, naquilo em que divergem, e mais especificamente naquilo em que divergem da proposta ideal dessa *idéia* pura dO Proletariado, constituem ilusões e desvios para metas imaginárias. O Proletariado tem, para Marx, a "sua missão histórica", da qual se conscientiza cada vez mais, "e trabalha com constância no sentido de elevar essa consciência à clareza completa" (MARX, 2003, p. 49).

483. Proudhon portanto seria, para o Marx de *A sagrada família,* um proletário com elevada consciência de sua *missão histórica* — necessariamente uma e a mesma de todo o proletariado, independentemente de sua vontade individual — e seu trabalho teórico no seio do socialismo francês seria um trabalho "no sentido de elevar essa consciência" — a respeito de qual seria *a única e predeterminada missão histórica* do proletariado — até a "clareza completa".

Retomando uma passagem já citada da *Glosa crítica marginal nº I* de Marx e Engels, nesse livro, "o texto francês de Proudhon, publicado em 1840, não alcança o ponto de desenvolvimento alemão de 1844" (MARX, 2003, p. 46). Lembre-se que aqui — em *A sagrada família* — Marx se refere sempre ao livro de Proudhon *O que é a propriedade?*. E se Proudhon neste livro — ainda segundo Marx e Engels — não prossegue extraindo todas as conseqüências de seus próprios princípios, "é apenas porque foi contemplado com o azar de ter nascido francês, e não alemão" (ainda p. 46) — porque o pensamento de Proudhon teria seus *limites* necessariamente determinados pelas condições econômicas e intelectuais específicas em que se desenvolveu, na França, que

segundo Marx e Engels eram condições mais atrasadas em relação ao nível de consciência que já podia ser atingido na Alemanha.

Mas logo Proudhon, em livros posteriores — especialmente *Da criação da ordem na humanidade* e, mais nítida e evidentemente, em *Sistema das contradições econômicas* — se manifesta claramente *contra* o determinismo histórico e contra a noção de que um teórico não possa elevar-se acima das condições específicas em que formula suas teorias. Lembre-se todavia do alerta de Proudhon para o fato de que, antecipando-se às reais condições de transformação, o teórico em questão pode estar apenas lançando "profecias" no vazio[225], pois justamente em função da *ausência* de determinismo histórico, não pode efetivamente garantir o acerto de suas previsões, seja a curto, a médio ou a longo prazo, e ainda mais dificilmente na medida em que mais a longo prazo — situação exatamente inversa à que ocorre com a formulação macroscópica e histórico-determinista de Marx.

Segundo Proudhon, limitando-se a "profecias" de pouco fundamento, dependendo do quanto o teórico em questão é ouvido e seguido, pode estar estimulando perigosamente uma aceleração ilusória dos desenvolvimentos históricos, até mesmo uma revolução que não encontra sustentação nas condições econômicas, políticas e psico-sociais efetivamente necessárias à sua plena realização, podendo — e tendendo a — em seu fracasso na satisfação real das necessidades e interesses em jogo, acabar por promover um refluxo conservador ainda maior que o vigente antes dessa tentativa.

484. Assim, para Proudhon, o discurso supostamente de esquerda que aponta para uma meta que ainda não tem sustentação factível no real e, sem deixar isso claro, ainda assim inflama a multidão tensionando-a nesse sentido, e procura com isto de fato mobilizá-la com maior urgência e imediatidade, é na verdade um discurso *contra-revolucionário,* precisamente na mesma medida em que é *contra-eficaz.* E este é que seria, na prática, o papel exercido por um discurso como o de Marx, calcado por um lado no determinismo histórico, de modo a pôr os olhos do proletariado em um futuro independente das condições históricas atuais, e por outro em um sentido de aceleração desse futuro em regime de urgência, apoiando a mobilização revolucionária na força da

225 OBS.: Proudhon não se julga imune a esse tipo de erro, e também faz às vezes autocrítica neste sentido.

necessidade, das *carências,* das *condições insustentáveis de sobrevivência*, ao invés de ressaltar *as vontades, as propostas, os projetos* que emergem do proletariado, conectando-os intrinsecamente ao *exame crítico e autocrítico cuidadoso e radical* que lhes falta.

i) O trabalho e a determinação das metas revolucionárias: "missão" histórica ou decisão coletivamente construída?

485. Para Proudhon também, claramente, o proletariado tem suas metas determinadas, como para Marx, "por sua própria situação de vida e por toda a organização da sociedade burguesa atual"[226]. Mas note-se que essa determinação, segundo Proudhon, *não é absoluta,* assim como não é também de uma *idéia pura* — no plano universal — que ele está falando, mas de trabalhadores de carne e osso e daquela coletividade que adquire realidade própria por meio da interação entre esses trabalhadores, como entidade *particular e fenomênica, empiricamente captável pelos efeitos de suas ações.*

Conforme Proudhon, não se trata de uma idéia universalmente coletiva de trabalhador considerada em estado puro, independentemente dos trabalhadores de carne e osso. Trata-se de uma idéia *inscrita no mesmo mundo "material" que eles,* mais precisamente inscrita *entre eles,* como entes física e psicologicamente considerados, idéia que se manifesta em suas *relações.* Fenômeno de caráter "ideo-realista", segundo expressão do próprio Proudhon, a coletividade, para ele, interage *diretamente e no mesmo plano seja com os fenômenos físicos, com os psicológicos ou com os comportamentais.* Não é algo cuja realidade se encontre em um plano puramente mental, e menos ainda em um plano abstrato independente e relativamente isolado do resto do mundo fenomênico: é algo que se detecta como força hipotética que parece convincentemente manifesta no próprio rumo e orientação dos fenômenos em seu processo de desenvolvimento e organização.

486. O detalhe fundamental na diferenciação estre as posturas de Marx e Proudhon está no modo como concebem o *trabalho.* Para Marx, em função da *missão*

226 Cf. Cf. Marx, já citado acima, última citação do Tópico 3, Sup-tópico f deste capítulo.

histórica que cabe ao proletariado, "não é por acaso que ele passa pela escola *do trabalho,* que é dura mas forja resistência" (MARX, 2003, p.49). Trata-se de uma concepção marcada por fortes elementos judaico-cristãos: trabalho duro, trabalho sofrido, trabalho como *provação* e *preparação do espírito,* para tornar o trabalhador digno ou merecedor do que o espera no futuro. É essa a concepção que, como ponto de partida, será depois redirecionada por Marx no sentido de compreender o trabalho como *mercadoria* que serve de base ao valor de outras mercadorias, como uma espécie de *bem de produção* portanto, à disposição daqueles que exercem a atividade produtiva.

Proudhon, que desde jovem mergulha nos estudos de latim, hebraico e grego*,* concebe o trabalho desde início para além do campo das mercadorias e bens, diretamente como *atividade produtiva,* ou, por assim dizer, como o que caracteriza os seres humanos como *vivos*, como seres *animados,* dotados de *anima,* não no sentido judaico-cristão de "alma", mas no sentido pagão antigo de um princípio de *ação* — ação que, ocorrendo em um mundo — o único cuja existência se pode afirmar — que é o das resistências fenomênicas, se faz exercendo pressão contra essas resistências, remodelando-as, dotando-as de novas formas (construindo séries artificiais, portanto), e que assim reencontra, em sua inserção no mundo, o sentido de *transformação* presente na noção heracliteana de *movimento.*

Também ele considera o trabalho, do ponto de vista econômico, como a fonte do valor de todos os bens, na medida que os produz, e também encontra no trabalho, por um raciocínio diferente[227] daquele de Marx, a medida objetiva dos valores econômicos. Mas para ele o trabalho em si mesmo não tem valor, não pode ser legitimamente avaliado como um *bem de produção* entre outros. Ele não está *à disposição das pessoas:* no limite, ele *é o que as pessoas são.*

A concepção primitiva e original de *trabalho* da qual Proudhon parte é, mais propriamente, a de uma ação que se manifesta como força, em luta contra o desafio oferecido pela contra-força de resistência dos objetos e de tudo o mais que há ao redor

227 Para Proudhon, o raciocínio que conduz ao trabalho como fonte e medida última do valor de todos os bens passa também pela noção da *utilidade* do bem. Sem desfazer o sentido da *utilidade* como parte da medida dos valores, Proudhon mostra a impossibilidade de firmar essa medida de maneira objetiva com base exclusivamente na *utilidade,* e apresenta a própria *utilidade* como firmada, afinal, no *trabalho*, e tendo nele sua medida objetiva.

dos homens no mundo objetivo. E se exerce sobre a realidade objetiva modificando-a. Neste sentido, trabalho é, sobretudo, *força vital* — ou conforme uma expressão de fato mais precisa utilizada pelo próprio Proudhon, *força plástica.* Por outro lado, Proudhon não o diz apenas *força plástica,* mas *força plástica da sociedade* — de modo que também não é exato compreender o trabalho, em Proudhon, como um princípio de ação interno ao trabalhador enquanto *indivíduo*, porque o trabalho não existe sem as contra-forças sobre as quais se exerce e que lhe oferecem resistência, de modo que se trata de um princípio de ação interno *às relações* que o trabalhador estabelece existindo no mundo, em meio a fenômenos — incluindo outros trabalhadores — que de algum modo e em alguma medida lhe resistem. Na *complementariedade* entre forças que resistem uma à outra se encontra a chave para a compreensão tanto daquilo que se realiza a partir do trabalho e da matéria prima como *produto,* quanto daquilo que se realiza a partir de uma pluralidade de forças de trabalho exercendo-se conjuntamente umas sobre as outras como *coletividade,* ou *sociedade.*

487. Entretanto, Proudhon prefere inverter os termos, e não utilizar o termo "trabalho" para referir-se ao sentido original dessa sua concepção — ou seja, não chama ainda propriamente de "trabalho" a toda e qualquer força de ação que se exerce sobre o que é *outro* em relação a quem realiza essa ação e que resiste a esse agente, embora seja essa a fonte original e primitiva de sua concepção. Chama de "trabalho" apenas a essas forças quando se exercem *já coletivamente* entre trabalhadores, e também já remodeladas pla experiência histórica das ações coletivas assim realizadas há algum empo.

Deste modo, para ele, embora haja no fundo de qualquer atividade de *trabalho* a presença daquele primitivo princípio e ação sobre a resistência do *outro* que se exerce em duplo sentido, — do trabalhador para o seu *outro*, do seu *outro* para o trabalhador — essa força que se exerce para um lado e para o outro só é propriamente e completamente "trabalho" na medida em que já é força *coletiva* e *amoldada historicamente* por essa sua realização em coletividade, em complementariedade com outras forças. O trabalho em seu sentido mais exato não é qualquer força que se exerce, mas aquela que produz *bens*, dotados de *valor* para a sociedade, e que, em contrapartida, já é amoldada e direcionada segundo o necessário para produzi-los. É na experiência da social, na experiência daquilo

que para a sociedade tem algum valor, que o trabalho colhe e aprende as formas adequadas desse molde que assume, uma vez que o assume para poder produzir o que tenha valor.

Por essa razão, segundo Proudhon, o trabalhador que produz algo sozinho, na verdade já não o produziu de fato sozinho, pois seu trabalho é desde o início ação *coletiva* que se realiza através dele, uma vez que amoldada pelo socialmente considerado *de algum valor.* Por outro lado, no quadro geral daquilo que pode ser considerado como dotado de *algum valor*, deve-se esclarecer que para Proudhon é *grosso modo* o trabalho, ou mais precisamente a *produtividade* do trabalho de produção de um determinado bem realizado na sociedade como um todo, o que, estabelecendo a raridade ou abundância desse bem, estabelece a medida do seu valor.

488. Na concepção de Marx e Engels está inscrito um raciocínio teleológico, finalista, segundo o qual o trabalho tem uma finalidade que lhe é atribuída pelas leis determinísticas da história e da economia, servindo ao proletariado como uma "escola" de resistência, que o endurece para enfrentar os fracassos provisórios no caminho da penosa luta revolucionária, em que está de qualquer modo predestinado à vitória final. E aqui, mais uma vez, Marx e Engels se referem a essa atividade — que define íntima e diariamente cada proletário como proletário — em termos gerais e abstratos: referem-se ao *conceito universal* de trabalho. Ao trabalho tal como se dá *igualmente, indiferentemente*, para todo e qualquer trabalhador, no seio das condições capitalistas. Ou seja, como trabalho "duro", que "forja resistência" — e neste momento de *A sagrada família*, em que se dedicam ao pensamento de Proudhon, não detectam muito mais do que isto.

Para que se compreenda realmente Proudhon, é preciso considerar o trabalho como *ele*[228] o considera: como atividade *diferenciada* (e diferenciadora) de trabalhador para trabalhador, que em suas diversas formas se articula em uma composição complexa, com a atividade de um complementando a atividade diferente realizada por outro, de modo que em conjunto, produzem o que não produziriam sozinhos. O trabalho é uma

228 Note-se que a exigência manifesta aqui é a de um exame mais *interno* à própria teoria de Proudhon. Uma *crítica marginal* resolveria o caso sem que essa consideração de um ponto de vista "interno" ao examinado significasse submissão à sua forma de pensar.

atividade que *cria* o valor das coisas, na medida em que as amolda de maneira a torná-las de algum modo úteis e portanto de algum valor; e ao mesmo tempo é uma força que, na medida em que se exerce, *tira* o valor das coisas, reduzindo-o e tornando-as mais baratas e acessíveis.

Mas sem entrar nos detalhes das questões técnicas de economia, que não são o que interessa aqui, o dado fundamental para a compreensão de Proudhon em suas diferenças com relação a Marx, aqui, é o modo como Proudhon concebe a *divisão do trabalho*, segundo as diferentes funções e atividades necessárias para realizá-lo. A *divisão do trabalho* é o modelo pelo qual Proudhon caracteriza o proletariado, não como uma *unidade* movida pelas mesmas necessidades, mas como uma *diversidade* de trabalhadores e grupos de trabalhadores, cada qual com suas necessidades próprias, *articulados em uma composição complexa e dinâmica.* Em oposição a isso é que se tem, segundo Proudhon, a unidade da propriedade, enquanto acúmulo do produzido em um só ponto de consumo, a unidade da autoridade política, enquanto acúmulo de poder em um só ponto, e a unidade da idéia de deus; todas *negando* a pluralidade do real.

Com sua concepção de *trabalho*, Proudhon não se refere, portanto, a um conceito universal e abstrato, mas à experiência real dos trabalhadores na oficina, tal como vivenciada por eles em seu dia-a-dia.

489. Não escapa a Proudhon o fato de que nas grandes indústrias, com produção de larga escala, a alienação quanto ao produto desse trabalho e quanto ao sentido das atividades que nele se realiza, conduz o proletariado à des-sensibilização para o fato da divisão do trabalho, e ao sentimento de *indiferença* quando se passa de uma função ou atividade para outra, ou da observação de uma função ou atividade à observação de outra, aproximando — segundo ele *perigosamente* — a vivência real do trabalhador de uma experiência tão universal e destituída de significado positivo quanto aquele conceito universal e abstrato da formulação marx-engelsiana — e a crítica de Proudhon a tais condições de trabalho é feroz.

Também não lhe escapa — ao contrário do que Marx em certas ocasiões insinua — que há uma forte tendência em toda a Europa no sentido da predominância desse modo de produção, e da dissolução da produção artesanal e semi-artesanal em que a face

mais positiva e construtiva da divisão do trabalho se manifesta mais claramente. Mas Proudhon, como já dito, se empenha no sentido de colher seletivamente, das próprias práticas proletárias, aquilo que lhe parece em cada caso o mais positivo para o desenvolvimento do proletariado, a fim de formular, com essa seleção, *um* — entre outros possíveis e talvez igualmente valiosos — modelo viável a ser pensado e discutido como diretriz para as lutas e reivindicações proletárias.

No caso específico da produção artesanal e semi-artesanal — que está longe de ser a única de que Proudhon colhe elementos para seu modelo — a vivência positiva e não-alienada da divisão do trabalho é uma de suas seleções. Como se vê, uma das mais importantes. Marx, ao criticá-lo mais tarde, verá nisto uma ilusão conservadora, em vista do que julga um *necessário* predomínio previsível da grande indústria, determinado pelo avanço da economia; e em vista do caráter pequeno-burguês do artesão, *proprietário* de seus bens de produção.

Mas em primeiro lugar, deve-se observar que Proudhon colhe dos trabalhadores artesanais, para o seu modelo, o caráter positivo e não-alienado da divisão do trabalho — que aliás, lhe serve, pelo contraste, para acentuar sua crítica à alienação do trabalho na grande indústria, mas *não colhe o princípio de "propriedade"* com base no qual se organizam, dirigindo a esse princípio as mais duras críticas e propondo, a certa altura (em 1848, quando é por um breve período deputado eleito), a sua abolição legal e substituição pelo direito de *posse,* que não permite a *alienação* (a destruição) do bem por aquele que o possui, nem o ab-uso desse bem — ou seja, o *lucro* com base no simples fato de possuí-lo; assim como não permite também a *herança*.

Em segundo lugar, deve-se notar que a predominância histórica da produção industrial em larga escala no futuro não era uma previsão em nada evidente o caso específico da França no século XIX, pois o fato — muito bem observado por Pierre Ansart em *El nascimiento del anarquismo*[229] — é que na época a produção artesanal francesa *não estava em decadência*, mas pelo contrário, mostrava-se *potentemente competitiva,* e as indústrias francesas *não conseguiam sobressair-se a ela*[230].

229 ANSART, Pierre. **El nacimiento del anarquismo.** Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
230 Idem, p. 70-72.

Um marxista poderia alegar com alguma justiça que isto ignora o desenvolvimento *mundial* da indústria para atentar para suas condições especificamente na França, que acabaria por sucumbir a esse desenvolvimento mundial, e neste sentido, apostando na produção artesanal Proudhon teria errado, onde Marx acertou — mas acontece que Proudhon *não aposta na produção artesanal*: ele apenas recolhe um elemento das relações de trabalho típicas desse modo de produção e o coloca no centro do modelo que propõe como possível diretriz para as mobilizações proletárias, que teriam então esse modelo como ponto de debate e referência para outros possíveis modelos levantados a partir de correções críticas a ele. Do debate entre os diversos modelos propostos pelo proletariado é que deveria surgir, como *decisão construída coletivamente*, o rumo a ser dado ao movimento histórico revolucionário, portanto mediante a auto-orientação das forças que já o impulsionam espontaneamente.

Note-se que o próprio Proudhon considera possível e talvez até *provável* — embora não com a mesma certeza que Marx — um futuro predomínio da grande indústria na França, mas além disto, considera um tal futuro *desejável*, pois em termos de *produtividade* — e portanto de produção em massa de produtos para queda dos preços e larga distribuição em condições mais acessíveis — aposta mais nesse modelo do que no modelo artesanal, *apesar* da situação específica da França. O que está em jogo, para Proudhon, não é o *regime de produção* industrial ou artesanal, mas o *modo como os trabalhadores devem lutar para que se organize o trabalho,* no novo regime por vir. Não lhe parece que uma grande indústria deva *necessariamente* organizar-se sob o regime de alienação que tem acompanhado o desenvolvimento delas. Aliando isto à sua crítica da propriedade, o que se tem é uma indireta mas consistente defesa de regimes administrativos de tipo auto-gestionário na indústria.

490. Trata-se portanto de uma questão de *estratégia administrativa* conectada, como única forma de sua efetiva realização em seu pleno potencial, a uma linha de pensamento e ação radicalmente coletivista e anti-proprietária, conduzindo a autogestão a todos os níveis e não apenas administrativamente isolada a um ou mais grupos dos trabalhadores, isolamento que manteria todos em última instância sob o domínio de um proprietário ou de um representante seu — capataz, administrador etc.

Em face disso, o modelo proudhoniano, apoiado sim na divisão de trabalho tal como observada entre artesãos, mas remodelando-a ao inseri-la no bojo de um modelo cuja composição faz dela, na verdade, coisa bem diferente, permanece um modelo perfeitamente válido e sem nenhum caráter de resistência retrógrada aos avanços econômicos como aquele que, via Marx, se costuma acusar em Proudhon precisamente em função dessa fonte artesã do modelo.

As críticas marxistas, bastante habituais nesse sentido, a começar pelas do próprio Marx, passam então a correr o risco de figurar como uma opção pela estratégia do "quanto pior melhor", visto que para Marx, a penúria e o sofrimento do trabalhador fariam dele mais consistentemente um "revolucionário" autêntico, porque o mais *necessitado* daquilo que a revolução promete. E de fato, para Marx o caráter revolucionário de um indivíduo é determinado sobretudo pela sua *necessidade* de revolucionar para garantir condições mínimas de existência, e pela sua *consciência* dessa necessidade.

j) Há utopismo na orientação proudhoniana?

491. Com todas as colocações feitas até aqui, permanece ainda aberta à discussão a crítica de Marx a um certo "utopismo" presente nas formulações de Proudhon. Quanto a esta acusação, deve-se observar que Proudhon jamais defendeu que se chegaria a uma situação "perfeita" ou "ideal", e pelo contrário, *critica a própria idéia de "perfeição",* preferindo a de um constante "aperfeiçoamento" sem ponto final ou meta ideal, e cujos rumos, necessariamente oscilantes, deveriam ser checados, reexaminados, repensados, redecididos a cada passo. Neste sentido, a formulação de modelos e projetos parciais e provisórios para orientarem a ação proletária em cada nova etapa de desenvolvimento de seus empreendimentos, permanece também perfeitamente válida e útil, assim como o modelo específico, em certa medida de perfil artesão, proposto por Proudhon.

O ponto essencial nisto é que esses projetos e modelos devem apresentar-se como *alternativas entre outras possíveis*, e como elementos para o *debate e esclarecimento mútuo* dos diferentes grupos do proletariado quanto a suas diferenças de interesses, como

conciliá-los e qual o caminho a seguir *a cada novo momento histórico*. Não há, para Proudhon, um único caminho a ser necessariamente seguido ao longo de toda a História como uma "missão" única a qual estariam todos atados e predestinados pelo próprio fato de serem trabalhadores.

Mais do que isso: em Proudhon, esse esclarecimento mútuo no debate das diferentes propostas — algumas vezes igualmente válidas e legítimas, outras vezes não — não resultaria necessariamente, à maneira de Marx, na *descoberta,* por parte do proletariado, de uma unidade profunda de interesses para além de todas as divergências que, então, seriam reconhecidas como superficiais. Pelo contrário, tal esclarecimento mútuo tenderia a revelar mais claramente a maneira *diferente* como *cada grupo de trabalhadores* é determinado, em suas necessidades e interesses, ´pelas condições particulares da sua específica atividade profissional, e o resultado seria a negociação para a *construção*, sob a forma *contratual*, de linhas de atuação suficientemente satisfatórias para todos os diferentes grupos envolvidos. Isto parece utópico?

E finalmente não haveria jamais, segundo Proudhon, nada de "perfeito" no que quer que se decidisse dessa maneira — como aliás de qualquer outra — porque as situações mudam, as profissões mudam, as próprias pessoas mudam, e as decisões contratuais teriam de ser sempre pontos positivos a serem mantidos — ou *novos* pontos positivos a serem assimilados ao contrato — e pontos negativos a serem superados *na medida do possível*, porque podem vir a mostrar-se insuperáveis sem o abandono de muitas conquistas positivas do contrato acertado pelos trabalhadores, de modo a constituírem um mal menor.

Quanto a isto, o que importa, segundo Proudhon, é que: a) os trabalhadores aprendam a reconhecer suas necessidades e interesses *específicos e particulares* em função da atividade profissional específica que os determina em cada caso; b) aprendam a conciliar e mesmo *complementar* a realização de suas metas particulares, em alguma medida, com o esforço conjunto com outros trabalhadores no sentido de realizar também os interesses e necessidades específicos desses outros trabalhadores — em sistema de apoio mútuo, com um raciocínio do tipo *trabalhamos juntos pela realização do quanto for possível do* **teu** *interesse e, em troca, trabalhamos juntos pela realização do que for*

possível do **meu** *interesse, negociando os termos desse acordo;* c) que os trabalhadores aprendam a manter uma sempre atenta avaliação dos pontos positivos e dos pontos negativos resultantes desses empreendimentos conjuntos para os interesses de cada parte envolvida; e finalmente d) que aprendam a trabalhar no sentido de manter, a partir dessa constante avaliação de seus esforços conjuntos, uma *balança favorável*, em que os benefícios para os diferentes grupos de trabalhadores e trabalhadores individuais envolvidos superem tendencialmente os prejuízos — coisa em que há uma aplicação inusitada, por Proudhon, de um raciocínio típico da contabilidade de sua época — do balanceamento de *deve* e *haver* — a uma situação em que normalmente esse tipo de raciocínio não é aplicado.

Agora diga-se com clareza: o que há exatamente de *utópico* neste modo proudhoniano de ver as coisas? Pode-se acusá-lo de ser *complicado*. De fato é, e com conseqüências seríssimas para a militância que pretendeu segui-lo. No entanto, *O capital* de Marx — se vale aqui fazer uma comparação — não é exatamente uma leitura tão simples de digerir quanto um mingau, e o resultado disto entre os militantes que o seguem ou pretendem estar seguindo, embora também bastante problemático, não chega de modo algum a ser tão fraco, em termos de compreensão de Marx, quanto tem sido a compreensão de Proudhon entre a militância de herança proudhoniana — os anarquistas — em meio aos quais se encontram também alguns dos equívocos e distorções de leitura mais graves.

k) A unidade: perigosa ferramenta estratégica para simplificar e concentrar a ação revolucionária

492. Proudhon demonstra com freqüência uma profunda desconfiança em relação às soluções simples, que considera típicas dos “fanáticos da unidade”, cegos para as complexidades da realidade — acusação que dirige a Rousseau e que decerto dirigiria a Marx.

Entretanto, compreendendo a necessidade de união dos trabalhadores, e a dificuldade de encontrarem impulso para essa união em torno de propostas revolucionárias com base em algo não apenas tão complicado, mas também tão frívolo e

desapaixonado quanto *uma constante negociação com acertos contratuais,* Proudhon reserva, em sua linha de pensamento, um lugar especial para algo capaz de gerar o necessário *impulso apaixonado* — tão ao gosto de Bakunin — que une e move as pessoas por uma proposta revolucionária. Encontra-o na mesma tendência que leva as sociedades humanas a *absolutizarem*, a buscarem magneticamente, hipnoticamente, idéias *absolutas* para além de toda a realidade fenomênica. Pode-se racionalmente utilizar esse impulso irracional como fator aglutinador e mobilizador da *força coletiva.* É em *Capacidade política das classes trabalhadoras*[231] que Proudhon avança mais direta e menos sinuosamente nessa direção.

493. Mas importa acentuar dois pontos quanto a isto. Primeiro, sempre que arrisca avançar nessa direção, Proudhon não está falando da *descoberta de uma unidade profunda* por sob toda a diversidade de composição da classe trabalhadora que seria, de algum modo, algo como a *sua verdade* mais íntima. Está falando, pelo contrário, da *construção estratégica* de uma unidade mediante o recurso a uma idéia absoluta que seja, sim, claramente detectável em uma considerável maioria dos trabalhadores como exercendo fascínio sobre eles e tendo portanto, entre outras possíveis idéias absolutas nas mesmas condições, o potencial para exercer esse papel — recurso em que mais adiante Georges Sorel, teórico do sindicalismo revolucionário, apóia sua teoria dos *mitos revolucionários*[232] instrumentais. Segundo, é sempre com muita atenção para o caráter *potencialmente perigoso* desse irracional absolutismo que Proudhon o menciona, acentuando a necessidade de garantir sempre que a *força da unidade coletiva* seja acompanhada da *razão coletiva*, que se caracteriza precisamente pelas divergências e debates mutuamente esclarecedores no seio da coletividade, evitando que ela se constitua como *massa.*

E de fato, perdendo de vista esse cuidado proudhoniano, Sorel, com sua teoria dos *mitos revolucionários* — que de instrumentos de revolução tornam-se facilmente instrumentos de manipulação de massa — acabou por deslocar-se gradualmente, com sua vertente do sindicalismo revolucionário, para mais e mais perto das posições dos fascistas

231 PROUDHON, Pierre-Joseph. **La capacidad politica de la clase obrera.** Madrid: Júcar, 1977.

232 Cf. Capítulo IV, Tópico I de SOREL, Georges. Reflexões sobre a violência. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 100 e seguintes.

e monarquistas, entre os quais encontram-se hoje grupos fortemente e explicitamente apoiados no pensamento soreliano e, através dele, de maneira consideravelmente simplificada e distorcida, nas idéias de Proudhon.

494. O fundamental é compreender que, para Proudhon, a divisão do trabalho, tomada por ele em sua faceta positiva para forjar sua proposta para o proletariado, não é uma reação ou resistência de um antigo sistema — o artesanal — aos males de um novo sistema de trabalho — o industrial: a divisão do trabalho, alienado ou não, é para Proudhon uma característica intrínseca a toda atividade profissional que pretenda dar *um salto de produtividade* em relação à produção meramente individual ou em relação àquela que adota essa divisão apenas no reduzido circuito da auto-suficiência de um pequeno grupo isolado, em regime de subsistência. Na divisão do trabalho, pela complementaridade das diferenças, se manifesta a força excedente do *social*, da *coletividade* enquanto dotada de realidade própria para além da mera somatória dos indivíduos. Já desde *O que é a propriedade?* Proudhon assinala isso. Assinala que, como Adam Smith já havia observado — embora ainda sem extrair todas as implicações — na divisão e na complementação das funções para a realização do trabalho, manifesta-se uma força de produção excedente[233] *claramente mensurável* que excede a mera soma das forças de trabalho individuais.

Para Proudhon, essa força excedente, produto da sinergia obtida mediante a divisão do trabalho, é o que assinala a própria constituição da sociedade enquanto tal, de modo que a divisão do trabalho é o modelo da associação em todos os outros níveis, é o modelo por excelência de toda e qualquer associação humana enquanto mais do que um agregado de indivíduos, e deveria ser o modelo de toda proposta efetivamente "socialista" — lembrando que o termo na época é recente e, pelo que se sabe, provavelmente forjado por um contemporâneo de Proudhon, Pierre Leroux. Leroux, saint-simoniano de formação religiosa e em certa medida schellingueano, está no entanto bem longe de conceber o todo social desta maneira pluralista.

Essa mesma força coletiva, cuja manifestação pode ser incentivada, segundo a leitura soreliana de Proudhon, por *mitos revolucionários*, só constitui para este último um

---

233 PROUDHON, Pierre-Joseph. **O que é a propriedade?** São Paulo: Martins fontes, 1988, p. 102-103.

modelo desejável de sociedade quando cada um de seus membros individuais e subgrupos já está relevantemente consciente de seu caráter *composto* e dos seus detalhes de composição, e tem possibilidade de co-participar com os demais — e em condições de força relativamente equilibradas — na organização desse composto de que faz parte, e também na decisão quanto aos rumos que esse composto, como um todo, deve tomar.

Quando os membros componentes (individuais ou coletivos) desse composto mais amplo não são conscientes de seu caráter composto, ou não dispõem de condições para participar com os demais nessa organização e decisão de rumos, sendo, ao contrário, cada um dirigido às cegas por essa força coletiva superior à vontade de seus indivíduos e subgrupos, o modelo, então, já não é mais desejável do ponto de vista proudhoniano. É, pelo contrário, o que mais se deve temer, evitar e combater. No primeiro caso — de composição autoconsciente em cada um de seus componentes e realizada ativa e refletidamente por eles — a força coletiva é guiada pelo que Proudhon chama de "razão coletiva". No segundo, é uma força cega que arrasta perigosamente a todos.

495. Deste ponto de vista, o que Marx e Engels parecem propor, ao reduzir em sua formulação o papel do trabalho — e isto já em *A sagrada família* — é solapar à divisão do trabalho a condição de modelo que Proudhon lhe atribui, colocando a consciência dos indivíduos à serviço da força coletiva que há de arrastá-los independentemente de sua vontade, rumo à realização de uma "missão histórica" que não é decidida por eles, porque lhes é predestinada.

Do ponto de vista proudhoniano, portanto, a proposta de Marx anula perigosamente a razão coletiva. Ignora além disso a multiplicidade de atividades que constitui o universo do trabalho, reduzindo-o, de condição de fundamento da realidade social e da realização social do indivíduo e dos diferentes grupos sociais, à condição de *dura provação* que o cristianismo já lhe atribuía, e em última instância em vista da mesma razão pela qual Adão e Eva teriam sido expulsos do paraíso: sua ousadia em apropriarem-se da própria razão, da própria racionalidade, e *tomarem consciência* de seu caráter composto enquanto casal. Pode-se supor que Eva, neste sentido, teria sido, simbolicamente, uma figura heróica aos olhos de Proudhon, ao dar ouvidos à serpente — e que todos deveriam seguir-lhe o exemplo, e não abaixar a cabeça em reverência à

potência superior das grandes unidades, sejam elas quais forem, em face das quais nossas diferenças e complementariedades se dissolvem e desaparecem. Ou de uma única e grande unidade superior — “deus” ou coisa que o valha.

496. Seguindo ainda o ponto de vista de Proudhon, o de Marx, como se não bastasse o excessivo apelo à unidade, além disso compactua indiretamente com a alienação do trabalho nas indústrias, fazendo dela parte do necessário avanço econômico para a etapa capitalista mais avançada, em uma concepção *determinista* da história, concebida portanto à maneira das concepções religiosas acerca da *predestinação*, apenas deslocando esse princípio para o campo econômico e traduzindo-o, mais tarde, em etapas economicamente necessárias que seguem uma específica e determinada seqüência — coisa que Proudhon não reprovaria se colocada como mera especulação filosófica acerca das tendências que se pode apontar para um futuro cuja imprevisibilidade é, no fundo a palavra final.

Mas Marx o coloca como derivação de saber *cientificamente dado e fundamentado* (quanto à estrutura dinâmica dos desenvolvimentos histórico-econômicos) — coisa que, para Proudhon, não é um procedimento propriamente científico porque, segundo sua concepção, bem mais cética mas também bem mais empirista que a de Marx, a ciência não pode propriamente *prever fatos*, mas apenas prever a *adequação de fatos* — que acaso venham a ocorrer — em relação a determinadas *séries* pré-estabelecidas de fatos já ocorridos, nas quais tais novos fatos — *se* vierem mesmo a ocorrer — se encaixarão encontrando explicação. Entretanto tais previsões a que Proudhon remete, da adequação de novos fatos ao que explica séries de fatos já dadas e explicadas, não se caracteriza como saber absolutamente correspondente à realidade em si mesma, e menos ainda com a exclusão de concepções alternativas. Toda ciência, para Proudhon, se constitui pela adequação dos fatos a formulações teóricas necessariamente confrontáveis com formulações alternativas.

Para além disto, segundo Proudhon, já não se faz ciência: se faz profecias, e portanto, pratica-se *religião*. E isto não se deve entender como boa coisa. Não parece haver muitos pensadores tão explícita e acentuadamente anticlericais quanto Proudhon. Para ele, o valor científico de tais “profecias”, quando se pretendem realmente a

expressão de verdades absolutas e definitivas, não é exatamente *nulo*, porque na verdade é *negativo.* Tendem a constituir um *retrocesso* em termos de ciência.

l) Dois Marx na balança: o de Stalin e o de Trotski

497. Para que se faça justiça em relação a Marx, quanto a este ponto, importa reconhecer uma controvérsia entre seus intérpretes e herdeiros intelectuais: há os que, seguindo uma linhagem que remete a Stalin, reforçam de fato o determinismo economicista da história como conquista científica e definitiva de Marx, e que deve ser considerada da maneira como formulada originalmente por ele; e os que, seguindo uma tendência que remete a Trotsky, em alguns casos aproximam-se mais de Proudhon, considerando a própria teoria econômica de Marx não com verdade científica definitiva, mas como formulação *historicamente determinada por um contexto específico*, de modo que o próprio Marx teria previsto a superação de suas formulações econômicas originais na medida em que o contexto histórico exigisse correções e novas formulações.

Este segundo ponto de vista permite uma aproximação maior em relação à situação econômica específica da França na época de Proudhon, com menor tendência a distorcê-la em vista do que seria a necessária seqüência histórica dos fatos em um fluxo de desenvolvimento econômico “normal” e que por isso seguisse tais e tais etapas predeterminadas. A concepção mais calcada do determinismo econômico da história em etapas necessárias tende a gerar uma certa miopia na observação da situação francesa da época, fazendo a predominância dos artesãos figurar como predominância *pequeno-burguesa* ainda pré-industrial — o que dá vazão à acusação de Proudhon como pensador pequeno-burguês sem contato com um autêntico proletariado industrial, uma vez que, em tese, um artesão não é propriamente um proletário, mas o proprietário de seus instrumentos de produção. Uma das bases do modelo proudhoniano teria sido extraída, então, da mentalidade e das práticas de trabalho da pequena burguesia.

498. Porém não é de *qualquer* trabalhador artesanal que Proudhon colhe esses elementos para o seu modelo. Ele os colhe especificamente da intensa convivência com os artesãos da cidade de Lyon, e com a luta dessa comunidade para superar os seus

problemas econômicos. E quem são os artesãos de Lyon? Quais são os seus problemas econômicos? Marx não examina o caso em suas particularidades. Nos seus ataques a Proudhon, prefere considerar abstratamente a categoria geral do "artesão" como referida a uma classe econômica constituída por pequenos burgueses pré-industriais, destinados a desaparecer na competição com a grande indústria — e nada mais. Nisto parece dar razão à sua leitura por Stalin.

Felizmente, não é apenas nesses ataques a Proudhon que se refere aos artesãos e a outros grupos econômicos específicos, e também não é sempre desta maneira tão abstrata e geral que se refere a eles. Marx é — quando o quer — um excelente e cuidadoso historiador (o que se atesta em obras como por exemplo *O dezoito brumário de Luiz Bonaparte*[234]), abrindo espaço para a linhagem interpretativa mais historicista dos trotskistas. Um trotskista, com sua interpretação de Marx por essa linha, de modo a ressaltar menos as etapas econômicas e mais os contextos históricos em suas especificidades, teria provavelmente condições mais adequadas para a compreensão dos fatos neste caso específico de Lyon.

A produção artesanal lyonesa não é, nesse momento histórico, apenas solidamente competitiva em face da produção industrial francesa de então: é também autenticamente *proletária*, apesar de *aparentemente* proprietária de seus meios de produção. E seus problemas econômicos consistem sobretudo nas difíceis condições de enfrentamento da exploração impiedosa de seu trabalho por um tipo de capitalista muito diverso do capitalista industrial: o capitalista *comercial* ou *mercantil* — o intermediário que conduz seus produtos ao mercado consumidor, e que se encontra na possibilidade de lhe impor condições de trabalho ainda piores do que aquilo que é imposto a certas camadas de trabalhadores industriais, sob vários aspectos. Embora sob outros aspectos apresentem alguma vantagem sobre o operariado industrial, as desvantagens por outro lado são muito profundas e evidentes. A melhor referência sobre a questão lyonesa é o livro de Pierre Ansart já bastante citado e discutido neste capítulo: *El nacimiento del anarquismo.*

234 MARX, Karl. O dezoito Brumário de Luís Bonaparte. In Karl Marx e Friederich Engels: Textos, Vol 3. São Paulo: Alfa-Omega s/data, p. 199-285.

Apesar da perícia de Marx como historiador, uma passagem de sua *Glosa crítica marginal número cinco* — portanto já em *A sagrada família,* junto a Engels, sob uma propensão ainda favorável a Proudhon — revela que, ao menos neste momento, Marx parece não ter ou não buscar uma noção muito precisa da especificidade da situação lyonesa. Toma os lyoneses simbolicamente, como representantes do proletariado em geral, mas isto acarreta uma filtragem distorciva das características desse grupo sócio-econômico. Comentando a incompreensão de Edgar Bauer quanto ao fato de que um intelectual proletário como Proudhon não está voltado para soluções meramente conceituais, Marx deixa escapar esse pequeno lapso:

> Mas esses trabalhadores *massivos* e comunistas, que atuam nos ateliers de Manchester e Lyon, por exemplo, não crêem que possam eliminar mediante o "*pensamento puro*" os seus senhores industriais e a sua própria humilhação prática. (MARX, 2003, p. 65-66)

Se sua leitura de Bauer junto a Engels está correta, Marx tem toda razão em sua crítica à excessiva preocupação baueriana com as abstrações e *o pensamento puro:* isto, de fato, não condiz com Proudhon. Mas "senhores *industriais*"? Os lyoneses da época, como já observado pelos olhos de Ansart[235], não são explorados pelo capitalismo industrial, mas pelo capitalismo *mercantil*, que tem características consideravelmente outras. O proletariado lyonês, aliás, se organiza de maneira nada "massiva" e sim com intensa consideração de suas próprias divergências internas. Não é, além disso, "comunista" — como aliás também não é *proudhoniano* nem *anarquista*. Tais categorias serviriam talvez apenas para iluminar camadas parciais de sua composição de posicionamentos, construída independentemente dessas siglas.

---

235 ANSART, Pierre. **El nacimiento del anarquismo.** Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

B) MISÉRIA DA FILOSOFIA: MARX CONTRA PROUDHON

a) História e engendramento de idéias

499. Em *A miséria da filosofia*[236], o foco de atenção de Marx já não é o livro *O que é a propriedade?,* mas uma outra obra de Proudhon, mais firmemente voltada para questões de economia política: *Sistema das contradições econômicas ou Filosofia da miséria*[237]. Em seu livro contra este de Proudhon, Marx observa que "a metafísica, a filosofia inteira se resume, segundo Hegel, no método"[238] — o que, tratando-se de um livro escrito explicitamente contra Proudhon, sugere uma filiação do anarquista francês ao hegelianismo, já que Proudhon faz o mesmo. De fato, em relação a Proudhon, pode-se afirmar que essa redução da filosofia ao método ocorre *quase completamente,* ou pelo menos que todo o resto do que nele se pode caracterizar como filosofia passa a girar em torno da questão metodológica.

Segundo Marx, Proudhon, em seu livro, fracassa no intento de "nos explicar o ato de formação, a geração destas categorias, princípios, categorias, leis, idéias, pensamentos" econômicos. Fracassa porque

> ...tomando essas relações como princípios, categorias, pensamentos abstratos, tem apenas que ordenar esses pensamentos (...) Mas a partir do momento em que não se persegue o movimento histórico de que as categorias são apenas a expressão teórica, a partir do momento em que se quer ver nessas categorias somente idéias, pensamentos espontâneos independentes das relações reais, a partir de então, se é forçado a considerar o movimento da razão pura como a origem desses pensamentos. Como a razão pura, eterna, impessoal, engendra esses pensamentos? Como procede para produzi-los? (MARX, 1985, Cap. 2, § 1, p. 102)

---

236 MARX, Karl. **A miséria da filosofia.** São Paulo: Global, 1985.

237 PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistema de las contradicciones economicas o Filosofia de la miseria.** Madrid: Júcar, 1975, tomos 1 e 2./ PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria.** São Paulo: Ícone, 2003, vol. 1./ PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria.** São Paulo: Escala, 2007, vol. 1.

238 Cf. MARX, Karl. **A miséria da filosofia.** São Paulo: Global, 1985, Cap. 2, § 1, p. 102.

O ataque é diretamente direcionado contra o que Proudhon julga ter conseguido como resposta ao seu *problema da certeza*, que tem como um de seus componentes a questão da origem das *idéias ou categorias*[239].

500. Em sua cópia de *Miséria da filosofia*, Proudhon fez anotações comentando diferentes passagens de Marx, e uma delas é precisamente a passagem acima. O comentário de Proudhon é: "Decerto se está forçado, porque na sociedade, não importa o que se diga, tudo é contemporâneo; assim como na natureza todos os átomos são eternos."

Segundo José Paulo Netto, em sua tradução de *Miséria da filosofia,* realizada a partir da edição francesa de M. Rubel, de 1965 (Bibliothèque de la Pléiade, ed. Gallimard), "Rubel considera esta 'observação bem obscura', e aventa a hipótese de que ela tenha qualquer relação com as reflexões epistemológicas que, sobre o atomismo, estão no 'prólogo' da obra de Proudhon".

Na verdade, a observação de Rubel — tal como exposta por Marx — é o que parece ter algo de obscuro, uma vez que o comentário de Proudhon em si mesmo não tem nada de obscuro e se mostra até auto-explicativo, oferecendo uma contestação a Marx que é perfeitamente inteligível sem qualquer dificuldade. O comentário proudhoniano apenas não leva a explicação até o fundo quando considerado isoladamente — *é uma anotação pessoal feita nas páginas de um livro, e não um texto independente e escrito para publicação* — de modo que a sua explicitação pede evidentemente referência ao contexto, ou seja, ao que está contestando dos dizeres de Marx neste ponto de *Miséria da filosofia*. A consideração de Rubel de uma possível conexão com o que Proudhon menciona em seu livro sobre o atomismo ajuda, de fato, e esclarecer ainda mais o comentário proudhoniano, mas na verdade não chega nem mesmo a ser absolutamente necessária.

Veja-se: Marx acusa Proudhon de não considerar o processo histórico de engendramento das relações econômicas por ficar preso ao plano das idéias. Isto supõe que as idéias a que se refere, no caso, são idéias sobre economia, e que enquanto idéias, não são os próprios fatores econômicos em si mesmos, tal como se engendram

239 Lembre-se que Proudhon não distingue claramente esses termos.

historicamente. Neste quadro, o que significa então Proudhon responder que “na sociedade, não importa o que se diga, tudo é contemporâneo”? — significa dizer que de qualquer modo, trata-se sempre de *idéias* humanas e sociais sobre os fatores econômicos e como se engendram historicamente, e não desses fatores econômicos e seu engendramento histórico tal como se dão *em si mesmos ao longo dos tempos;* e ocorre que tais idéias sobre o assunto se dão, de fato, *contemporaneamente* no pensamento, são idéias que se tem *agora* (no momento em que se está pensando) a respeito de como teria sido esse engendramento histórico. A contestação de Proudhon é *antidogmática:* aquilo que se julga serem os processos históricos de engendramento dos fatores econômicos é, na verdade, apenas *o próprio julgamento* a respeito de como ocorre esse engendramento histórico — julgamento que é feito *aqui e agora.*

Em outras palavras, de que maneira buscar esse processo histórico de engendramento livraria o estudioso de estar, do mesmo modo, estabelecendo esse engendramento também no plano das idéias? De maneira nenhuma. Pelo contrário, as *idéias* a respeito do que seria esse engendramento histórico, ou seja, o engendramento, por parte do estudioso, *de idéias seqüenciadas historicamente* — porque é disto que se trata — não se mostra em nada superior a um engendramento não-histórico das idéias, a não ser que se queira *afirmar dogmática e irrefletidamente* como uma verdade já conquistada *a maneira pela qual se julga que se deu* esse engendramento histórico. É neste sentido que, segundo o comentário de Proudhon, o estudioso é de fato forçado a recorrer ao que Marx chama de “razão pura” — expressão que é uma referência indireta a Kant. Marx — coisa que nem o comentário de Rubel, tal como colocado em jogo aqui, nem Netto, chegam a detectar — está acusando Proudhon de um *apriorismo* em sentido kantiano.

b) Apriorismo em Proudhon? Ou mero recurso anti-dogmático? A questão dos engendramentos históricos.

501. Curiosamente, esse apriorismo em que Marx acusa Proudhon de cair em suas formulações posteriores parece ser, de fato, o ponto de partida de Proudhon no livro *O que é a propriedade?* (1840) — ao qual Marx ainda elogia coimo se estivesse livre desse

apriorismo —, embora mesmo ali Proudhon já comece a se afastar desse ponto de partida; e o alvo da crítica marxiana é, paradoxalmente, o livro *Sistema das contradições* econômicas (1846), já marcado pela crítica proudhoniana ao apriorismo kantiano afastando-se decisivamente dele, que é realizada em *Da criação da ordem na humanidade* (1843).

O que se depreende daí é que o sentido da crítica de Marx é o de uma denúncia de que em Proudhon, até sua obra de 1846, o apriorismo kantiano ainda não foi afinal satisfatória ou suficientemente superado, embora a postura de Proudhon já desde *O que é a propriedade?,* em 1840, indiretamente prenunciasse que iria superá-lo. Proudhon não teria conseguido manter, em *Sistema das contradições econômicas*, a crítica ao apriorismo kantiano prenunciada em *O que é a propriedade?* e enunciada claramente em *Da criação da ordem na humanidade.*

502. Neste sentido, o que Marx parece estar realizando neste momento é de fato uma *critica interna* a Proudhon, que não teria conseguido realizar plenamente seus próprios intentos, e seria o caso de examinar se Marx tem razão ou não e em que medida. Um ponto apenas lança um certo estranhamento sobre isto: Marx quase não se pronuncia sobre o livro *Da criação da ordem na humanidade* (1843) — e é ali que Proudhon pretende ter superado o apriorismo kantiano. O livro *Sistema das contradições econômicas* é um primeiro, e naturalmente ainda tateante, esforço de *aplicação* do método desenvolvido no livro de 1843. Mas Marx não parece dar à sua crítica a dimensão de uma crítica à *aplicação* de um método. Pelo contrário, sugere estar dirigindo-a aos próprios *fundamentos* do método proudhoniano. Por que então não a dirige contra o livro em que Proudhon de fato *fundamenta* seu método?

503. Mas retome-se o comentário contestatório de Proudhon, nas margens de página de seu volume da *Miséria de filosofia* de Marx. O que significa Proudhon comparar a contemporaneidade das categorias, idéias, pensamentos, julgamentos etc. com a "eternidade" dos átomos? Compreendido o sentido da primeira parte da contestação proudhoniana, a base dessa comparação passa a ser evidente: "contemporâneas" ou tidas como "eternas", à maneira das idéias científicas — como por exemplo a de "átomo" — está-se falando sempre de idéias cujo engendramento justamente *não é considerado como*

um engendramento temporal, histórico. A ciência se faz — no caso o exemplo é o da química — com idéias engendradas não-historicamente, e por tradição, não-temporalmente. Não é diferente no campo da economia, na medida em que se pretenda ciência.

Marx considera precisamente esta a razão pela qual Proudhon cai em *apriorismo* idealista. O que não parece compreender é que Proudhon, por outro lado, não apenas recusa a cientificidade do engendramento histórico atribuído às idéias, mas a de *qualquer forma de engendramento*, histórico ou lógico, que se possa de algum modo caracterizar como *causal*, considerando a ciência fundamentalmente *descritiva*, para além de qualquer sentido direta ou indiretamente referente a *causas.* Um engendramento histórico das idéias seria, então, segundo a linha de pensamento de Proudhon, uma alternativa perfeitamente válida — desde que isso se conduzisse sem determinismo histórico ou causalismo.

A razão pela qual Proudhon recusa a busca do engendramento histórico das idéias é a mesma pela qual recusa também o silogismo: ele considera a noção de *causa geradora* como herança direta do espírito dogmático religioso. A explicação histórica para o engendramento das idéias tenderia a colocar uma situação historicamente anterior como *causa geradora* de uma situação historicamente posterior, ou então a considerar as diferentes situações como geradas deterministicamente por uma lei geral de desenvolvimento da história, de modo que tal lei figuraria como "causa" das diferentes situações e da seqüência em que se dão.

Proudhon não evita as explicações históricas, e lança mão delas sempre que encontra meios para fazê-lo *sem o recurso à noção de "causa geradora".* Para ele, as "leis" de desenvolvimento da história só podem ser consideradas como leis construídas *a posteriori* para exprimirem uma ordenação — entre outras possíveis, aliás — que se detecta inscrita em uma determinada seqüência de situações históricas — que além disso teriam de ser situações de um tipo pré-especificado, por exemplo as situações especificamente *econômicas*, pelas quais uma nação determinada teria passado em determinado período histórico. Proudhon não admite a possibilidade de uma "história universal" como ciência.

Perceba-se que buscar o engendramento histórico das idéias, para Proudhon, não é algo que romperia a limitação intelectual ao plano das meras idéias, como Marx espera. Mas perceba-se também que Proudhon está *rejeitando* a noção de um engendramento histórico das idéias *precisamente por isso* — porque esse engendramento correria o risco de manter os estudos limitados a um dogmatismo causalista no plano das meras idéias. Isto significa que Proudhon, assim como Marx, pretende *superar* esse plano das meras idéias, e não defendê-lo. É nessa direção — anti-idealista — que aponta o *anti-causalismo* proudhoniano.

Mas esse *anti-causalismo* já é algo que se encontra para além do mero exame do comentário contestatório de Proudhon que se veio examinando até aqui. Pode-se percebê-lo claramente quando se relaciona o comentário examinado de Proudhon com o seu livro *Da criação da ordem na humanidade* — que supõe-se que Marx leu ou deveria ter lido, em vista de sua crítica *interna* ao que julga uma ineficiente superação do kantismo por Proudhon.

Deve-se notar, entretanto, que segundo o próprio José Paulo Netto, que traduz o exemplar de *Miséria da filosofia* com o qual se trabalha aqui, "o próprio Marx considera o seu francês de 1847 como algo 'bárbaro'"[240], e *Da criação da ordem na humanidade* não é exatamente um livro de leitura fácil ou isento de sutilezas. A ausência de um bom francês poderia ser talvez compensada por uma intimidade muito grande com o conjunto dos escritos proudhonianos, uma compreensão também íntima da biografia intelectual por detrás dessa obra, e alguma afinidade com esse estilo de pensamento e a personalidade intelectual por detrás dele. Mas não parece ser bem o caso de Marx.

504. Importa reconhecer, de qualquer modo, que, sem que se recorra a outros escritos seus, o comentário de Proudhon sobre o *átomo* poderia realmente chegar a não ser compreendido como auto-explicativo, dando a entender de fato que ele abandona o ceticismo dessa crítica antidogmática imediatamente anterior — contra o dogmatismo historicista — de maneira a cair em um puro idealismo na verdade *cientificista,* como se a *idéia de átomo*, que serve de modelo teórico à física e à química, fosse em si mesma uma

240 Cf. **Advertência do tradutor**, p. 7

verdade absoluta — “eterna” —, de modo que o comentário apenas confirmaria a própria acusação de Marx, ao invés de contestá-la.

Esse raciocínio explica o caráter “obscuro” que Rubel, segundo a passagem dele citada, pretende haver no comentário proudhoniano — afinal, não faz sentido um argumento de defesa que, para defender-se, parece não fazer mais do que explicitamente assumir e aprofundar a própria acusação. Entretanto, não é o que ocorre, e se não se capta no comentário de Proudhon o que ele apresenta de auto-explicativo, o único modo para compreender isso é, de fato, avançarmos mais clara e detalhadamente a partir da observação de Rubel, de uma conexão desse comentário com as mencionadas reflexões epistemológicas de Proudhon sobre o átomo, no *Prólogo* do *Sistema das contradições econômicas.*

Tais reflexões epistemológicas de Proudhon — a que Rubel, conforme a edição francesa de 1967 da *Miséria da filosofia* de Marx, se refere — ressaltam o caráter *incerto*, segundo Proudhon, da teoria do átomo como de toda outra teoria científica, e também o fato de a ciência evoluir sempre em meio a contradições, absurdos e irracionalidades. Essa extensíssima nota de rodapé[241] proudhoniana sobre a teoria do átomo termina assim:

> Que não se creia por isso que nego o valor e a certeza das teorias químicas (...). Tudo o que quero fazer notar, uma vez mais, é que do ponto de vista dos princípios, a química tem necessidade de uma extrema tolerância, visto que não é possível senão sob condição de certo número de ficções, que repugnam a razão e a experiência, e que se destroem entre si (PROUDHON, 1975, Tomo I, p. 47).

505. Essa nota em *Sistema das contradições econômicas,* por sua vez, se refere a um esclarecimento que percorre os primeiros quatro parágrafos da segunda parte do *Prólogo* do livro[242]. Nesses parágrafos, Proudhon de fato faz menção indiretamente a Kant — mas de maneira nenhuma para defender qualquer forma de *apriorismo:* trata-se apenas de uma menção passageira no bojo de uma menção maior e mais importante no contexto — a menção (indireta, inexplícita) a outra obra do próprio Proudhon, que é,

241 A edição utilizada é PROUDHON, Pierre-Joseph. Sistema de las contradicciones economicas o Filosofia de la miseria. Madrid: Júcar, 1975, tomos 1 e 2. No caso, Tomo I, p. 47.
242 Cf. Idem, p. 37-38.

justamente, *Da criação da ordem na humanidade*: "Toda ciência se desenvolve em três épocas sucessivas, que podemos chamar, comparando-as com as grandes épocas da civilização, *época religiosa, época sofística, época científica*."[243] (o grifo em itálico é desta pesquisa, e não do original). É em *Da criação da ordem na humanidade* que Proudhon fundamenta essa sucessão de três épocas, mas ali, chama a segunda época de "filosófica", e não de "sofística" — essa alteração não é aleatória, tem um significado, que será examinado no decorrer desta pesquisa. A menção indireta a Kant é o que compõe o segundo desses parágrafos, logo antes da citação acima:

> Um pouco de filosofia afasta da religião, disse não sei qual raciocinador irônico, e muita filosofia nos leva de volta ao seu seio. Observação de uma verdade humilhante (PROUDHON, 1975, p. 45).[244]

Não se sabe a qual "raciocinador irônico" Proudhon se refere, possivelmente até a si mesmo, mas a ironia, aqui, se dirige precisamente às relações entre Kant e Hume. Como se sabe, Kant inaugura seu período crítico alegando que a leitura de Hume o despertou de seu "sono dogmático" (metafísico em sentido pré-critico). Proudhon, aqui, generaliza a experiência biográfico-intelectual do despertar kantiano, como uma experiência que qualquer pensador em condições similares poderia vivenciar. Mas mas atribui também novos elementos a essa experiência ao descrevê-la. Já em *Da criação da ordem na humanidade*[245] Proudhon situa o ceticismo como algo próximo da própria essência do filosofar, e associa a religião ao dogmatismo. Não é de surpreender, então, que aqui substitua o ceticismo de Hume — que despertou Kant do "sono dogmático" — pela "filosofia", considerando o que seria o seu poder de despertar os estudiosos de seu sono *religioso*. A surpresa fica por conta do modo como Proudhon "completa" essa experiência análoga à de um *despertar* passada por Kant: *um pouco* de filosofia — diz ele, nos desperta da religiosidade... mas *muita* filosofia nos leva de volta para ela.

---

243 A menção a **Da criação da ordem na humanidade** se encontra no início do 3º parágrafo da parte II do Prólogo de **Sistema de las contradicciones economicas o Filosofia de la miseria.** Cf. mesma edição das notas logo acima desta.

244 A edição é PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistema de las contradicciones economicas o Filosofia de la miseria.** Madrid: Júcar, 1975, Tomo 1, p. 45. Esta passagem já foi brevemente examinada nesta pesquisa. Cf. Capítulo I, Tópico 1, Sub-tópico B desta pesquisa: **Nas vizinhanças de Kant e Hume.**

245 Conforme o rápido resumo e exame — realizado nesta pesquisa ao longo do Capítulo I, Tópico 5 — dos Capítulos I e II do livro de Proudhon, antes do mergulho do autor em seu importante Capítulo III.

À parte a brincadeira com a idéia de que filosofia demais *aborrece e dá sono*, o que Proudhon realmente pretende dizer com isto?

Pouco mais adiante, Proudhon pergunta se não é o caso de, analogamente, dizer que "um pouco de química nos afasta da pedra filosofal, e muita química nos devolve a ela", e que "um pouco de astronomia nos faz rir dos astrólogos, e muita astronomia nos faria crer nos astrólogos". O parágrafo seguinte é bastante esclarecedor, e merece ser citado por inteiro:

> Tenho certamente muito menos propensão para o maravilhoso que muitos ateus; mas não posso deixar de pensar que as histórias de milagres, de predições, de feitiços etc., não são mais que relatos desfigurados de efeitos extraordinários produzidos por certas forças latentes, ou como se dizia em outros tempos, por potências ocultas. Nossa ciência é ainda tão brutal e está tão cheia de má fé; nossos doutores se mostram tão impertinentes com o pouco que sabem, e negam tão impudicamente os fatos que os perturbam, a fim de proteger as opiniões que exploram, que desconfio na verdade desses espíritos fortes, tanto quanto das superstições. Sim, tenho essa convicção; nosso grosseiro racionalismo é a inauguração de um período que, por força da ciência, se tornará verdadeiramente *prodigioso:* o universo não é, a meus olhos, senão um laboratório de magia onde é preciso estar preparado para tudo... Disto isto, volto a meu assunto. (PROUDHON, 1975, p. 46)

Em *Da criação da ordem na humanidade,* no segundo capítulo do livro, Proudhon considera — e se verá nesta pesquisa que injustamente[246] — o próprio ceticismo como vitimado por um dogmatismo de fundo religioso inscrito em seus procedimentos, por trabalhar com raciocínios apoiados na noção de "causa", ainda que para acentuar a ausência de certezas acerca de qualquer causa. Proudhon chama esse dogmatismo procedimental de *método silogístico*. A dúvida cética seria o alfa o ômega[247] da filosofia, seu sentido mais essencial e original, quando ainda há pouca filosofia, mas ela é

246 Proudhon confunde o legítimo ceticismo filosófico com o negativismo dogmático. O pirrônico — legítimo cético — combateria em si mesmo qualquer foco de dogmatismo que detectasse, sem apegar-se a um método ou procedimento específico que pudesse pressupor ou implicar algo de dogmático por alguma outra via. Sobre o assunto, cf., nesta pesquisa, a Conclusão, Tópico 2, Sub-tópico B : **Alisando a tortuosa imagem do ceticismo em Proudhon.**

247 Vale notar em que momento Proudhon utiliza essa mesma expressão, "o alfa e o ômega" para descrever algo: ele a utiliza para descrever o papel das *unidades* nas construções seriais. A unidade é "o alfa e o ômega" da série, diz ele. Cf. Capítulo II, Tópico 2, Sub-tópico C desta pesquisa.

crescente, e completa no último grito do período filosófico ao cair para ceder lugar ao período científico — quando novamente se volta a ter pouca "filosofia".

Aqui, como se vê, Proudhon se refere à filosofia não pela sua essência segundo ele cética, mas pelo dogmatismo metodológico — de fundo religioso, crente em *causas* ou valorizador delas — de que está contaminada desde a origem; e o faz de tal modo que se pode compreender como dogmatismo a *crença* religiosa: um pouco de filosofia — a reflexão filosófica em dosagem suficiente para gerar ceticamente a dúvida — desperta do dogmatismo religioso porque tira o estudioso de suas *crenças.* Mas filosofia em doses mais elevadas nos conduz o mesmo estudioso a outras crenças igualmente religiosas, supersticiosas, que passam a ser cultivadas sem mais reflexão.

Se em *Da criação da ordem na humanidade* (1843) Proudhon adota um discurso à primeira vista positivista e cientificista, em *Sistema das contradições econômicas* (1846) — a obra criticada por Marx *em A miséria da filosofia* — passa a revelar nitidamente o quanto é limitada sua confiança na ciência, e relativa sua distinção entre filosofia e ciência, que antes parecia tão incisiva. É possível especular se depois de *Da criação da ordem na humanidade* Proudhon não procura tomar maior conhecimento daquilo que o ceticismo filosófico propõe, e encontra maiores afinidades entre o ceticismo e seu próprio pensamento do que imaginava, pois é justamente isso — um reconhecimento maior de sua proximidade com o ceticismo — o que dá sentido, nos três estágios um tanto comteanamente observados por Proudhon, a essa troca do nome do segundo estágio, de "filosófico" (em 1843) para "sofístico" (em 1846) — de modo que o estágio "científico", considerados deste novo modo os termos em jogo, já não se dá pela negação da filosofia (e da dúvida cética) em favor de certezas definitivas, mas por sua negação no que traz de sofístico, que é também sua negação *apenas naquilo em que ela promove justamente as crenças excessivas*: para Proudhon, o modo de evitar que sejam excessivas é mantê-las sempre *sob desconfiança*, considerando que as certezas e crenças sempre *podem estar erradas.* Note-se finalmente, neste sentido, que já bem mais adiante, em *Filosofia do progresso*[248] (1852), Proudhon chega a defender a figura de Pirro, simbolicamente escolhida pelos céticos como fundador dessa escola de filosofia:

248 PROUDHON, Pierre-Joseph. **Philosophie du progrès.** Paris: Marcel Rivière, 1946.

> Pascal, que se escandalizava tanto que um grau do meridiano fizesse variar a fórmula do direito, e que gostaria de fazer a razão jurídica uniforme dos dois lados dos Pirineus; Pascal, e não tanto Pyrro, tão caluniado, é o tipo do absolutista (PROUDHON, 1946, 1ª Carta, p. 99).

c) Aproximação do ceticismo pela valorização da prática

506. O ponto fundamental é que Proudhon se posiciona a favor da *prática de pensar*, da *ação reflexiva*, sem deixar de buscar *respostas*, mas evitando *fixar-se* nelas como definitivas, o que significaria a estagnação do pensar quanto ao assunto "já respondido", que já não pediria mais investigação. Em outras palavras, de *Da criação da ordem na humanidade* (1843) para *Sistema das contradições filosóficas* (1846), a atenção de Proudhon — que já vinha se movendo nessa direção — desloca-se mais nítida e acentuadamente do *espelhamento* da realidade estudada no pensamento do investigador, sob a forma de *teoria* ou *modelo de realidade*, para a própria *ação de pensar.* Essa ação (de pensar) além disso não se dá para Proudhon, — ao contrário do que Marx sugere — no plano da "razão pura", mas no plano das *práticas cotidianas*[249], das quais, com a experiência, se descolam e depuram aprendizados, que vão tomando a forma de "pensamentos" com um pouco mais de independência em relação às experiências das quais se descolaram originalmente.

507. Mais tarde — em Da Justiça na revolução e na Igreja —, Proudhon irá formular sua linha de pensamento quanto a isto mais claramente, nos seguintes termos: "o pensamento nasce da ação, e deve retornar à ação sob pena de desempoderamento do agente". Naturalmente Proudhon não pretende ele próprio tornar-se impotente em suas idéias, de modo que não pretende considerá-las isoladamente em relação ao mundo prático, pelo contrário, deve sim considerar a maneira como elas emergem (historicamente ou não) das ações, mas sobretudo procurar os caminhos para a reinserção das idéias no campo da ação. *Da Justiça na revolução e na Igreja* é uma obra bem posterior, de 1858 (com segunda edição aumentada em 1860), e a formulação explícita

249 Cf. Capítulo II, Tópico 1, Sub-tópico A; também mesco capítulo, Tópico 2, sub-tópico A; e Conclusão, Tópico 5.

das relações entre pensamento e ação acima citada não tem qualquer versão anterior tão clara em Proudhon, mas ela deriva naturalmente, das formulações de Proudhon em *Da criação da ordem na humanidade* (1843, antes do *Sistema das contradições* econômicas e da *Miséria da filosofia* de Marx) — e na verdade, está indiretamente presente e já é *quase* formulada ali.

Poderia-se imaginar que Proudhon com isto se contradiz, apresentando o engendramento (causal) das idéias no campo das ações e procurando depois reengendrar as ações (causalmente) de outro modo, em outra configuração, ao reinserir nelas as idéias — pois quando se diz que as idéias devem retornar à ação, supõe-se que seja *produzindo algum efeito* no campo das ações. Mas mais uma vez não se trata disso: se as idéias "nascem" da ação não significa que são *engendradas* ou "causadas" pela ação. Proudhon não pretende estar detectando relações de causa e efeito, mas apenas *descrevendo transformações*, no caso, a transformação de uma situação em que o descrito é um determinado campo de ações — ou "movimentos", usando um termo mais habitual em Proudhon — em uma outra na qual o descrito são ações intelectuais (pensamentos) que se movem no sentido de firmar certas idéias acerca daquele primeiro campo de ações. E depois se tem, em sentido inverso, a transformação dessa segunda situação — em que se descreve um campo de movimentos intelectuais — numa outra do mesmo tipo da primeira, em que o descrito é um outro e novo campo de ações no mundo, ações exteriores, não-mentais. Se o novo campo de ações fora do plano mental foi produzido, gerado, causado pela presença do campo de movimentos intelectuais, e se antes disso o campo de movimentos intelectuais foi gerado pelo primeiro campo, de movimentos externos à mente, segundo Proudhon nada disso se poderia afirmar *cientificamente*, pois a ciência não deve lidar com "causalidades".

A exigência de Proudhon no sentido de que se evite isso, no entanto, não é absoluta. Já se viu que ele propõe uma certa margem de "tolerância" para com certos esforços científicos ainda iniciais, uma vez que não se atingiu ainda um estágio histórico em que se tenha desenvolvimento suficiente para a realização de uma ciência completamente depurada e livre dos princípios causais.

Além disso não se trata de aplicar a recusa da causalidade a todo e qualquer raciocínio indiscriminadamente, como se isso fosse um “algoritmo” ou “fórmula” infalível. Em *Da criação da ordem na humanidade* (1843), conforme já visto[250], ele detecta no princípio de causalidade um resquício histórico do primitivo pensamento religioso, supersticioso, místico etc., voltado para o sobrenatural e as “causas” primeiras em si mesmas absolutas e inexplicáveis, e mostra como, freqüentemente, essa contaminação primitivista nos raciocínios induz a erro intelectual, político e moral — porque induz a dogmatismo irrefletido e a irracionalismo na condução das ações. Trata-se, então, não de abandonar desde já o princípio de causalidade, uma vez que nem sempre se consegue fazê-lo, mas de *manter sob cerrada vigilância reflexiva e autocrítica* a utilização desse princípio, procurando sempre e na medida do possível evitá-lo. Este, aliás, é talvez o mais claro indício da “generosidade” proudhoniana que Maurício Tragtenberg mencionava em suas aulas. Não se trata de promover, por exemplo uma “caça às bruxas” contra o pensamento causalista e outras contaminações absolutistas, mas de promover a sua superação espontânea pelos próprios contaminados, como numa espécie de processo educacional e terapêutico que fosse realizado sem a presença de uma autoridade superior a conduzi-lo por meio de pressão ou manipulação. Aceita-se o contaminado, e procura-se conscientizá-lo, orientá-lo e fortalecê-lo em sua própria luta contra a contaminação.

Mas se Proudhon considera que as idéias “nascem da ação”, e apenas evita formular isso causalmente para não fazer desta uma afirmação perigosamente dogmática, então por que, em seu comentário à crítica de Marx contra seu suposto *apriorismo* idealista, Proudhon diz que *sim,* sem o recurso ao exame dos engendramentos causais históricos, “decerto se está forçado” a, de acordo com Marx, “considerar o movimento da razão pura como a origem desses pensamentos”[251]?

508. O comentário *parece* concordar com a crítica de Marx e assumir o idealismo. Mas Proudhon poderia e deveria, se pretendesse ser mais preciso e claro, acrescentar que *infelizmente* se é forçado, *em última instância*, a manter-se no domínio das meras idéias e

250 Cf. Capítulo I, Tópico 5, sub-tópico K.
251 Cf. MARX, Karl. **A miséria da filosofia.** São Paulo: Global, 1985, p. 103.

da pura razão, porque humanamente *não se consegue* escapar por completo a isso sem cairmos em dogmatismo primitivo e irracional. Já em seu primeiro texto publicado[252], ainda bem jovem, Proudhon afirma esse incontornável idealismo da condição humana como inscrito, por exemplo, na própria estrutura da linguagem, pois os próprios nomes não correspondem senão a *idéias* recortadas e fixadas por aquele que os utiliza — e em *Filosofia do progresso*[253] (1851/1852) essa formulação de juventude se completa: recortada e fixadas pelo próprio usuário da linguagem em seu *parcial e incompleto acesso ao fluxo integral das coisas*.

Por que Proudhon não é então mais claro e preciso em seu comentário em resposta a Marx? Provavelmente apenas porque *não o escreve para publicação*, mas para si mesmo — e como sabe do que está falando, *não precisa* dessa clareza e precisão: lembre-se mais uma vez que não se trata de comentários publicados em um livro ou artigo, mas de simples notas e apontamentos pessoais manuscritos por Proudhon nas margens de seu volume de *A miséria da filosofia* de Marx.

d) A estratégia marxiana de desqualificação política de Proudhon

509. A crítica de Marx a Proudhon, a partir de *A miséria da filosofia,* procura por diversos meios caracterizar este último como um pensador politicamente *menos à esquerda* do que normalmente é caracterizado nessa época, e tão menos à esquerda quanto possível, de modo a com isto desqualificá-lo para o círculo dos intelectuais socialistas alemães, que tendem a buscar o maior radicalismo possível à esquerda. Na França Proudhon é, neste sentido, considerado um marco do pensamento de esquerda mais extremado, mas os pensadores socialistas do país não têm, na sua maioria, a mesma propensão para o extremismo que os da Alemanha.

Para essa recaracterização de Proudhon, que é também uma *desqualificação*, Marx o ataca sobretudo do ponto de vista metodológico-epistemológico, ou seja, do

252 PROUDHON, P.-J. *Essai de grammaire générale.* Besançon: Lambert, 1837. Publicação anônima no mesmo volume de uma edição dos *Éléments primitifs des langues,* de Nicolas Sylvestre Bergier. Cf. também PROUDHON, P.-J. *Écrits linguistiques et philologiques.* Besançon: Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1999 - Textos manuscritos inéditos editados e comentados por Jacques Bourquin.

253 PROUDHON, P.-J. *Philosophie du progrès.* Paris: Marcel Rivière, 1946.

ponto de vista de sua teoria do conhecimento e de seu método de construção do conhecimento, método que em Proudhon é voltado sobretudo para os campos da economia política, da nascente sociologia, da história, da psicologia, do direito e da religião. A estratégia marxiana é a de fazer transparecer algum conservadorismo de direita inscrito no próprio método proudhoniano. Para isso, desqualifica o campo do *direito* — um dos estudados por Proudhon — como mero resultado de superfície ("superestrutura", dirá o marxismo posterior) de movimentos mais profundos que se dão no plano político-ecnômico ("infra-estrutural"). Faz o mesmo com o campo da religião.

Proudhon atribui grande importância à religião enquanto objeto de estudo, na medida em que diz respeito à fatores para ele importantes de psicologia individual e social, e ainda mais diretamente na medida em que a religião serve de base, em sua época, ao discurso de sustentação da monarquia — auto-intitulada "de direito divino" — e os socialistas de seu país tendem em peso a apenas deslocar esse discurso para a sustentação do socialismo em lugar da sustentação da monarquia, ao invés de questionar esse discurso em seus próprios fundamentos, como Proudhon pretende. Marx, desqualificando a questão, procura fazer parecer *excessiva* e questão de *preferência pessoal* a atenção que Proudhon dispensa ao assunto — e procura detectar nessa suposta preferência pessoal de Proudhon pela questão religiosa o sintoma de um idealismo filosófico não superado — que por sua vez, estaria conectado ao pensamento conservador, politicamente de direita.

510. O ponto de partida para essa estratégia de Marx, a fonte que a inspira, e que Marx não explicita, é possivelmente dupla. De um lado a tendência do grupo dos jovens hegelianos de esquerda, na Alemanha, no sentido de não apenas assimilarem o conteúdo profundo do esquerdismo à defesa do proletariado — assim como em Proudhon e nos socialistas franceses mais radicais — mas também assimilarem o proletariado ao pólo da *negação* em uma antítese dialética hegeliana que teria a propriedade, o capital ou a classe dos exploradores capitalistas como *tese* (ou pólo *afirmativo*). De outro lado, possivelmente, Marx se aproveita do posicionamento peculiar de Proudhon acerca dessa classificação dos posicionamentos políticos em em "esquerda" e "direita". Para Proudhon todo indivíduo ou grupo tem em si mesmo simultaneamente e necessariamente *esquerda*

e *direita*, de modo que não há posicionamento "puro", e o que uma pessoa pode fazer é posicionar-se favoravelmente a um desses pólos que a constituem ou ao então ao outro, *lutando para cultivar e desenvolver em si mesmo* mais o pólo defendido do que o outro. E Proudhon declara-se tão radicalmente engajado quanto lhe é possível em favor da *esquerda* em si mesmo.

Entretanto é preciso esclarecer que Proudhon de maneira nenhuma aceitaria esses termos — "esquerda" e "direita" — para a caracterização desses pólos em luta no interior de cada indivíduo ou grupo, porque são termos ainda contaminados pelo figura do monarca: se originaram em função da posição tradicional dos representantes da sociedade em relação à posição do rei, no salão em que discutem as questões públicas. À direita do rei, ficam os representantes das classes mais privilegiadas (a nobreza). À esquerda, os das classes menos privilegiadas (a burguesia). Dependendo do país e do momento histórico, a representação da alta burguesia se encontra à esquerda, sozinha ou acompanhada da representação da média burguesia; ou então à direita com os representantes da nobreza, deixando à esquerda somente os da média burguesia, e mais raramente, também os da pequena burguesia. Na época esses termos, "esquerda" e "direita", com o sentido que têm hoje, não são ainda usuais.

Os termos de Proudhon são outros, e remetem a algo já bastante tratado nesta pesquisa. Retome-se então o quadro tipológico dos posicionamentos políticos possíveis levantados por Proudhon, a fim de compreender como Marx extrái desse quadro um caminho para a desqualificação política do próprio Proudhon entre os socialistas, caracterizando-o como pensador — nos termos de hoje — *não tão à esquerda*. Ao invés de "esquerda" e "direita" ele considera, de um lado, os assumidos e declarados *revolucionários* (como ele próprio, Proudhon) e demais partidários do *movimento, da transformação, da mudança* — posições que para Proudhon implicam também necessariamente o *pluralismo,* a *distribuição* do poder e da riqueza entre os diferentes grupos e indivíduos que compõem a sociedade. De outro lado, há os francos e assumidos partidários da *conservação,* os *conservadores* dos mais variados matizes, que *negam* o movimento e a pluralidade (ou *distribuição*) do poder e da riqueza. Existem, além disto, os que contraditoriamente tentam alcançar os dois extremos ao mesmo tempo, e que por

isso, sem poderem conciliá-los de maneira coerente, costumam declarar-se coerentes defensores de um só deses pólos, recusando-se *hipocritamente* a assumir a presença do outro em seus posicionamentos. Proudhon acusa e recusa essa hipocrisia, no que chama de *jacobinismo*, a seu ver típico do socialismo centralista, estatal. E existem finalmente os que, ecléticos, tentam o meio termo, procurando *indiferenciar* esses pólos opostos, e por isso não avançam nem tanto para um deles, nem tanto para o outro, assumindo *mediocremente*, em pequena dosagem, cada um dos pólos, de maneira a poder conciliá-los e evitar o conflito interno. Para Proudhon, este último é o pior dos quatro grupos, pois não tem sequer uma franca defesa de posicionamento, assumindo seu *diferencial* e portanto o conflito com seus opostos — para seus partidários, todo conflito e toda diferença tende a ser suavizada até o limite do desaparecimento. É o caso dos hegelianos franceses da época, que capitaneados por Victor Cousin[254], conduzem o hegelianismo à condição de justificação teórica dessa postura por eles mesmos batizada de "ecletismo".

511. Retomado o quadro esboçado por Proudhon, note-se que, para ele, a presença simultânea, em cada indivíduo e grupo, dos dois impulsos mais extremos de todo esse quadro — o da *conservação* e o do *movimento* — é o que gera esses quatro posicionamentos, a partir das diferentes formas possíveis de *engajamento* em face dessa contradição interna. E considerá-la é também o que impede o dogmatismo e força cada um à autocrítica, procurando detectar claramente os limites de seu próprio engajamento a fim de superá-los mais completa e francamente. Pessoalmente, Proudhon declara-se engajado em favor do movimento, em sentido revolucionário, e tão radicalmente quanto possível. *E pede que o leiam neste sentido*, de modo a corrigi-lo naquilo em que ele mesmo se corrigiria em vista desse engajamento que assume, mas que reconhece que sempre pode não ter atingido tão a fundo.

512. A crítica de Marx a Proudhon *não acolhe* o pedido, porque vai mais longe e recusa o próprio quadro de posicionamentos levantado por Proudhon, recusando que a presença simultânea de conservação e movimento em cada indivíduo e grupo seja

254 Cf. COUSIN, M. Victor. *Introduction a l'Histoire de la philosophie.* Paris: Didier, 1861 - 4ª ed. Revista e aumentada. Livro escrito a partir de aulas de Cousin em 1828 e 1829. Especialmente a *Décima terceira lição - da filosofia no séc. XIX.* (p. 271 e seguintes), onde Cousin determina o caráter, os sintomas e as raízes do que qualifica como o novo movimento *eclético*, derivado da filosofia da história de Hegel.

interna, imanente, intrínseca aos indivíduos e grupos. Portanto, Marx recusa que qualquer posicionamento radical à esquerda possa ser apenas uma questão de engajamento em relação a essa contradição interna. A presença contraditória de conservação e movimento em cada indivíduo ou grupo é, para Marx, um puro reflexo do *condicionamento do meio,* e não algo que caracterize indivíduos e grupos em qualquer medida que seja *independentemente* desse condicionamento. Compreendendo Marx com maior precisão, o que ele faz é acusar nisto um reflexo do condicionamento *de Proudhon* pelo meio. A própria presença dessa contradição, que Proudhon aponta como um dado de realidade até mesmo *constatável* em todo e qualquer indivíduo ou grupo, para Marx é apenas a constatação do condicionamento desse indivíduo ou grupo por um contexto histórico em si mesmo contraditório.

No caso específico de Proudhon, trata-se, aos olhos de Marx, de algo que o francês detecta em si mesmo, para generalizar e projetar sobre todos os indivíduos e grupos como se fosse uma característica *interna e incontornável* — mas é na verdade um mero sintoma de *ecletismo*, de moderação no posicionamento de Proudhon, porque reflete as condições históricas contraditórias *como se fossem necessárias.* E, diz Marx, elas não o são. Apresentam-se contraditórias na verdade apenas porque *ainda não chegaram ao ponto final*, à condição *sintética* terminal que seria a negação de todas as antíteses, com seus pólos positivos e negativos, a negação de todas a negações, o *fim da história.* Mas segundo Marx, parece ser possível, sim, embora se esteja imersos em um contexto histórico contraditório e submetidos ao seu condicionamento, engajar-se em favor dessa síntese final. Apenas não é o caso de Proudhon.

513. O que está em jogo nessa diferença entre os dois, as concepções em conflito entre um e outro, são a noção marxiana de *progresso,* e o *antidogmatismo* de Proudhon. Colocando o fundamento do engajamento à esquerda ou à direita nos próprios indivíduos ou grupos que o assumem, e nas relações que a partir daí estabelecem com o meio, Proudhon não predetermina nenhum rumo para o desenvolvimento da História. Também para ele há condicionamento dos indivíduos e grupos pelo meio, mas há, simultaneamente e contrabalanceando-o, um condicionamento *do meio* pelos indivíduos e grupos, de modo que ocorre um *círculo* de condicionamento mútuo entre um contexto

histórico específico e quem atua nesse contexto. E esse condicionamento não é *absolutamente* determinante de parte a parte, mas apenas *parcialmente* determinante, porque cada parte envolvida oferece também as suas resistências ao condicionamento. Condicionamento e resistências variam em grau e qualidade de maneira consideravelmente imprevisível, de modo que só se pode trabalhar com *tendências, probabilidades* e *quadros de possibilidades* que se abrem a partir de cada situação. Portanto, não é possível afirmar nada em termos absolutos — uma pessoa não pode nem mesmo que a sua prática esteja plena completamente afinada com nosso engajamento, de modo que é preciso sempre cultivar a autocrítica.

Marx, por sua vez, *retira* dos indivíduos e grupos essa contradição, bem como o poder de condicionarem o meio. Ele situa essa contradição e esse poder de condicionamento *apenas no meio*, e a partir daí, o que se tem nos indivíduos e grupos é apenas o reflexo dessa contradição do meio, produto do condicionamento por esse meio. Daí Marx desemboca em uma concepção de progresso como *avanço para o melhor* — concepção mais positivista, que está ausente em Proudhon.

e) A força coletiva em Marx e Proudhon

514. Antes que se esclareça essa questão do “progresso” em Marx e Proudhon, detenhamo-nos um pouco na questão da *força coletiva* em Marx e Proudhon. O argumento fundamental de Marx para essa retirada do poder de condicionamento dos indivíduos e grupos considerando-o apenas no meio, é paradoxalmente proudhoniano: *a força coletiva* é — Proudhon diria *tende* a ser, porque há outros fatores em jogo — maior que a individual, e quanto maior e mais una a massa de indivíduos nessa coletividade, maior é essa força coletiva, que tem o seu peso como parte do próprio *meio* que condiciona os indivíduos e os grupos menores no seu seio. Assim, quanto maior uma coletividade, maior o seu poder de condicionar o meio — e, como parte do meio, condicionar subgrupos e indivíduos fazendo-se meio deles — e não ser apenas condicionada pelo meio.

Proudhon concordaria com esse raciocínio, e na verdade pode-se dizer que o formula antes de Marx. Entretanto, em Marx, o condicionamento se dá sempre do pólo mais forte para o mais fraco, e ele lida diretamente com o plano macroscópico, em que as desproporções nesse sentido são enormes, em que um proletário individual é insignificante face a uma grande *massa* de trabalhadores; e considera o plano microscópico, das pequenas relações, completamente determinado, em tudo o que é relevante, pelo plano macroscópico, e suas interferências nesse plano macroscópico como irrelevantes.

Proudhon, mais afinado com o que hoje seria a linha de pensamento da *teoria do caos* em relação a isto, considera a somatória das pequenas interferências microscópicas como freqüentemente decisiva na caracterização final do plano macroscópico, e de maneira nenhuma irrelevantes. Entretanto, não é essa a linha de sua proposta para a ação engajada, não pensa em focos de ação revolucionária isolados, mas em construir *uma força coletiva racional*, capaz de dar sim sentido conjunto e coletivo a essas interferências microscópicas de maneira tão consciente e deliberada quanto possível, *articulando-as* em uma força maior — coletiva — de interferência no nível macroscópico, e não *submetendo-as* a uma tal força.

515. O nó da diferença está em que Proudhon concebe *duas formas* de coletividade divergentes, e no entanto freqüentemente simultâneas e sobrepostas, onde Marx concebe *uma só*. Para Proudhon há a coletividade enquanto *força* (irracional) dotada de unidade própria e independente dos seus indivíduos e subgrupos componentes — a mesma e a única a que Marx se refere — e há também a coletividade enquanto *força racional*. A racionalidade é caracterizada pelo *debate público* no seio dessa coletividade, entre os indivíduos e subgrupos que a compõem, e é tão mais racional na medida em que haja maior *diversidade e equilíbrio de forças* entre os posicionamentos, ou em outras palavras, na medida em que mais se estabeleça a *tensão harmoniosa dos opostos* — de modo que os posicionamentos se critiquem, se corrijam e se equilibrem tanto quanto possível nesse tencionamento, mantendo a tensão e a crítica mútua.

516. A ausência de divergência crítica — ou seja, a *unidade* — é, segundo Proudhon, o que caracteriza a *irracionalidade* de uma força coletiva. E a presença dessa

divergência crítica generalizada, tão pluralizada quanto possível, para garantir a maior variedade possível de ângulos para a crítica de cada posicionamento, mas ao mesmo tempo sem que isto *desfaça* a coletividade — ou seja, sem que se perca unidade (irracional) que lhe dá *força* como coletividade — é o que constitui a *razão coletiva.* Uma coletividade que não apenas se caracteriza, como coletividade, pela presença da unidade que lhe dá *força* excedente para além da mera somatória das forças individuais, mas que além disso se estrutura também como uma *rede de confrontações mutuamente críticas* entre posicionamentos diferentes e divergentes, acaba por constituir, além de uma *força coletiva,* uma força dotada de *razão coletiva.*

Nestes dois casos o que se tem são duas formas bastante diferentes de organização coletiva, dois *tipos* diferentes de coletividade. Um mais primitivo e básico para a própria constituição de algo como *coletividade*, outro que vai além desse elemento básico e primitivo — e que, para Proudhon, é talvez mais legitimamente dotado de um caráter efetivamente *social, coletivo,* uma vez que a *força coletiva* só é coletiva por sua origem, por sua gênese na sinergia de uma pluralidade de forças individuais, mas em si mesma é, ela também, *individual*, porque *uma.*

517. Marx ignora toda essa formulação proudhoniana acerca da *razão coletiva*, e a substitui pela *consciência de classe.* Consciência também una, e não pluralizada, porque é consciência em relação à única e necessária *tarefa histórica* do proletariado, de modo que a divergência passa a ser sintoma de *inconsciência,* a *consciência* assume a forma de *aceitação* da “missão histórica” dada e a única coletivização possível passa a ser a que se dá pela *unidade.* Portanto, essa “missão histórica”, ou *predestinação* do proletariado — que o antidogmatismo proudhoniano não poderia de maneira alguma aceitar — fornece um rumo específico como em última instância o único possível para o desenvolvimento da história a longo prazo. E em relação a esse rumo, se pode determinar o que é necessariamente “avanço” e o que é necessariamente “retrocesso”, independentemente de quaisquer posicionamentos a respeito — uma vez que posicionamentos divergentes significariam mera *inconsciência* quanto ao *verdadeiro* destino do proletariado, que está em uma específica forma de superação do capitalismo, considerada a única possível.

A força coletiva — desse coletivo *uno* em que Proudhon vê um *superindivíduo* — é sempre e necessariamente superior às forças individuais, segundo Marx. Necessariamente, porque pensando em termos históricos e a longo prazo, as interferências ocasionais de indivíduos são irrelevantes e, em última instância, condicionadas pelo meio, de modo que a rigor não são propriamente individuais — e há nisto ainda algo de raciocínio proudhoniano em Marx, pois para Proudhon, não é propriamente individual a capacidade de trabalho empregada por um trabalhador isolado por exemplo, porque tudo o que sabe fazer o aprendeu socialmente. Marx parece captar esse sentido proudhoniano de uma transindividualidade social no indivíduo, e formula isso segundo a noção de *condicionamento pelo meio,* atribuindo a essa noção um papel bem mais importante e generalizado.

Como se vê, no mesmo movimento em que retira dos indivíduos e grupos a contradição interna entre conservação e movimento que Proudhon lhes atribue, atribuindo-os ao ambiente capitalista que os condiciona, Marx retira também dos indivíduos e grupos, e de suas interações com o meio, o próprio fundamento do engajamento *à esquerda.* Marx mantém a contradição interna aos indivíduos e grupos apenas para a *direita,* que aceitando e procurando conservar as condições atuais, aceita ou conserva em si a contradição e os fundamentos da contradição, ou seja, o auto-contraditório *capitalismo.* A recusa do contexto atual — contexto capitalista — para Marx, deve ser então, entre as *esquerdas,* radical e completa, e isso significa recusar a própria contradição "interna" — que é, segundo ele, reflexo desse contexto. Para Marx, deve-se fixar como fundamento desse engajamento à *esquerda* algo que esteja *para além* deste contexto, o que significa afirmar um futuro virtualmente pós-capitalista e já sem heranças e resquícios de capitalismo.

518. Entretanto, Marx pretende apresentar uma proposta pragmática, e não utópica, de modo que precisa apoiar esse engajamento nas próprias interações atuais que os indivíduos e grupos estabelecem com o contexto capitalista, e não em um sonho lançado no futuro. Como resultado, acaba por apoiá-lo nas interações em que o indivíduo e o grupo *resistem* ao condicionamento, e resistem *seletivamente* em vista do que conduz à ultrapassagem do capitalismo e à síntese final esperada. Assim, o engajamento *à*

esquerda, para Marx, acaba por traduzir-se na própria *negação* deste contexto contraditório capitalista, e mais precisamente, em negar esse contexto negando, nele, especificamente aquilo que o *conserva,* e afirmando aquele pólo contraditório que *nega* essa conservação. Ou seja, o engajamento reduz-se à *filiação ao lado negativo* da contradição intrínseca ao contexto capitalista; resume-se em aliar as próprias forças às forças de auto-negação que emergem do capitalismo — concentradas no proletariado — trazendo mais água para esse mesmo moinho de transformação. Em Um tal quadro conceitual, indivíduos figuram de fato como forças de resistência e transformação insignificantes e irrelevantes. Só uma grande *massa* acumulada de forças de *negação* do contexto capitalista pode mudá-lo.

CONCLUSÃO: Relativismo e ceticismo em Proudhon

1. O perspectivismo em Proudhon é auto-evidente

519. Não há na verdade nenhuma dificuldade em demonstrar o perspectivismo no pensamento do famoso anarquista francês. A melhor e mais decisiva testemunha desse perspectivismo proudhoniano é o próprio Proudhon. Leia-se, por exemplo, a Seção 189, em *Da criação da ordem na humanidade*, Cap. III:

> 189. Conhece-se a demonstração deste teorema de Aritmética: *em qualquer ordem que se multipliquem dois fatores, o produto não se altera*. Ela consiste em mostrar, por uma figura bastante simples,
>
> | | | |
> | | | |
> | | | |
>
> que um grupo formado, por exemplo, de quatro séries perpendiculares, compostas cada uma de três unidades, é idêntica a um grupo formado por três séries horizontais, compostas cada uma de quatro unidades.
>
> Esta figura é a imagem do mundo: de qualquer lado que se considere a natureza, ela se encontrará diferenciada, seriada: sob todas as faces, há sistema, e sistema sempre novo: mas a variedade das séries não altera sua certeza: elas se atravessam, se misturam, mas não se contradizem; permanecem absolutamente e integralmente verdadeiras. O sistema inteiro é imutável.

> (...) o conhecimento é tanto mais *profundo* quanto se eleve a um mais alto grau nas propriedades de uma série e nas determinações de um ponto de vista; e é tanto mais *vasto* ou *compreensivo*, quanto abrace um maior número de aspectos. Mas o que constitui o *absoluto* em um conhecimento, é a propriedade e a regularidade da série.

520. Sabendo-se o que é o perspectivismo, há bem pouco a dizer para além do que se faz evidente na citação acima, pelas palavras do próprio Proudhon. Se perspectivismo constitui também, alia´s, uma das principai marcas que diferenciam Proudhon de Hegel. Auto-evidente nas formulações do próprio Proudhon, trata-se apenas de expor com um pouco mais de detalhe as articulações desse perspectivismo no interior do pensamento proudhoniano.

Em resumo: 1º) o material de exame, para Proudhon, se recorta em unidades que se articulam de determinada maneira em função do *ponto de* vista que se adota, isto é, em função da faceta que se escolhe examinar nesse material, e também em função do modo como ele é recortado para isso em unidades e do modo como, no mesmo movimento, são inter-articuladas essas unidades — esse movimento de recorte e inter-articulação de unidades é a determinação da *razão* da série; e 2º) o mesmo material pode ser recortado em unidades e ter essas unidades inter-articuladas segundo diferentes *pontos de vista* e diferentes *razões*, resultando em configurações (ou *perspectivas*) diferentes que é preciso comparar, seja porque talvez se complementem para fornecer uma visão mais completa e global do material, seja porque — caso que desperta maior atenção de Proudhon — a comparação ajuda a detectar se cada série é adequada ou não ao desenvolvimento e constituição espontânea do material assim seriado, e no caso específico das séries ideais, mentais, com as quais se procura representar séries reais, isto ajuda a detectar em que medida uma série ideal corresponde ou não ao fenômeno (série real) que pretende representar.

Proudhon é duplamente perspectivista: pelo viés do *ponto de vista* serial e pelo viés da razão serial. O perspectivismo é patente, e talvez ainda maior que o de Nietzsche, normalmente apontado como caso exemplar de filosofia perspectivista.

Demonstrada a presença geral do perspectivismo, o que exige maior esforço é o esclarecimento de alguns pontos específicos, alguns detalhes importantes, acerca do modo como isso ocorre em Proudhon, e que pode confundir os pesquisadores.

O conceito de *ponto de vista*, por exemplo, que costuma ser compreendido como sinônimo de *perspectiva*, é assumido pelo autor, explicitamente, como um conceito-chave para a compreensão de sua teoria do conhecimento e de seu método. A dificuldade maior está em que ele o utiliza de maneira um pouco diferente daquela pela qual costuma ser encontrado em formulações perspectivistas em outros filósofos.

Normalmente, a metáfora inscrita nesse conceito é a da posição onde se encontra o olho do observador, posição externa ao seu objeto de observação, a partir da qual ele vê esse objeto de um ângulo específico. Essa metáfora costuma exprimir o posicionamento subjetivo e particular a partir do qual o examinador aborda e capta uma certa faceta objetiva do examinado, que é algo externo a ele. No caso de Proudhon, a expressão “ponto de vista” adquire uma variação mais objetivista desse significado: trata-se, por assim dizer, daquele ponto, *no próprio objeto visto*, sobre o qual incide a visão do observador.

Portanto, a expressão “ponto de vista”, para Proudhon, não é sinônimo de uma perspectiva subjetiva externa ao objeto, mas sim de uma faceta do próprio objeto, captável quando ele é examinado a partir de um certo ângulo de observação que já não é uma pura formulação subjetiva, e precisa ser detectado corretamente. Por outro lado, tornando as coisas um pouco mais complexas, existe também em Proudhon, conjuntamente com esse perspectivismo objetivo, um perspectivismo subjetivo — talvez mais próximo do que se costuma encontrar em outros filósofos que também adotam essa postura. Entretanto Proudhon o formula com expressões inteiramente diferentes, bastante inabituais em formulações perspectivistas.

521. No centro dessa formulação mais afinada com o perspectivismo subjetivista estão as noções de “série” — um dos mais importantes de seus conceitos-chave, que se refere a uma composição, ou conjunto ordenado de elementos — e de uma “lei”, “relação” ou “razão” (ternos sinônimos no uso de Proudhon) segundo a qual esses

elementos, que ele chama de “unidades”, são ordenados na série. Na composição de uma série, segundo Proudhon, estão presentes, então, suas *unidades* componentes, uma *razão* que as articula, e o *ponto de vista* — ou faceta — examinado no objeto.

Mas a série é apenas uma construção formal visualizada pelo observador, a partir daquilo que capta no objeto — ou melhor, em um *ponto de vista* do objeto. É, por assim dizer, *uma das* estruturas que se pode detectar nas relações entre as unidades que compõem o objeto examinado. Também não se trata portanto, de modo algum, de uma pura construção puramente subjetiva, embora talvez mais dependente da subjetividade que a noção proudhoniana de “ponto de vista”, pois a construção, aqui, se confunde com a detecção de algo inscrito no objeto. Ela só pode ser construída a partir do que é efetivamente captável ali. É uma *ordem* possível inscrita no material examinado, mas também é a *seleção* subjetiva dessa ordem entre outras ordens igualmente inscritas no material e que também seria possível detectar nele.

522. Essa seleção se faz, de acordo com Proudhon, não segundo algum critério transcendente em relação ao mundo fenomênico, mas segundo objetivos e estratégias de ordem prática do examinador. Essa mesma pessoa que examina serialmente o material, por sua vez, pode ser considerada como uma *série* viva entrando em interação examinadora com essa outra, de modo que seus objetivos e estratégias podem ser encarados, também, como parte do movimento espontâneo pelo qual essa série viva avança rumo ao seu desenvolvimento ou à sua derrocada, rumo à sua própria ordenação serial ou à decomposição de sua totalidade serial. Portanto, trata-se de uma seleção que ocorre imanentemente às própria dinâmica do campo fenomênico.

No entanto, Proudhon não se mostra tão interessado na *construção* de séries, e sim na sua *desconstrução.* O importante é que no mesmo objeto é possível captar — ou a partir dele é possível construir; e também comparar, visando avaliação crítica — diferentes séries completamente independentes umas das outras, sendo que várias delas podem mostrar-se válidas, enquanto outras podem mostrar-se ilegítimas, para aquele mesmo objeto de exame. Proudhon levanta inclusive uma tipologia das séries e dos

objetos adequados a cada tipo de série, como parâmetro para as comparações entre elas e para a sua avaliação crítica, de modo que se possa apontar com clareza a adequação ou inadequação de cada série em cada caso.

523. A teoria serial de Proudhon é pluralista: há diferentes séries objetivamente inscritas em um mesmo objeto, todas ao mesmo tempo, e cuja construção formal é portanto igualmente válida. Mas há também séries que não podem ser extraídas dali de maneira legítima, e cuja construção constitui por isso um erro ou uma contradição. A possibilidade de seriação, enquanto possibilidade de detecção do fenômeno como um sistema equilibrado, e das mesmas seriações alternativas (dos mesmo fenômenos) ainda possíveis para um determinado material seriável, depende da permanência do material como o mesmo material, e por sua vez, a permanência do fenômeno detectável em um material como *o mesmo* fenômeno, a sua identidade, o seu re-conhecimento, depende da estabilidade da série pela qual ele está ordenado, estruturado, na percepção daquele para quem ele se dá como fenômeno.

A seriação crescentemente inadequada de determinado material, e no limite a impossibilitação de certas séries antes possíveis para o mesmo material, é sintoma de um desequilíbrio crescente e, portanto, de um desmanche de fenômenos inscritos nesse material, possivelmente com a conformação de novos fenômenos e novas séries que passam a ser possíveis para esse material. E do mesmo modo, a seriação crescentemente inadequada em um fenômeno, sua crescente *desordenação* ou *desestruturação* que está em processo, implica o processo de dissolução do próprio fenômeno, ou de sua transformação em um *outro* fenômeno.

Quando o fenômeno em questão é uma *idéia* ou *teoria* que se tem acerca de algo na realidade — no sentido amplo que Proudhon dá a "teoria" —, isto é, quando o fenômeno que se desordena é uma idéia ou teoria acerca de outros fenômenos que constituem a realidade, a sua adequação está em *corresponder* tão bem quanto possível a isso que pretende representar. Conforme essa correspondência se perde, o fenômeno "idéia" ou "teoria" perde sua legitimidade e tende a desfazer-se, mas pode manter-se em uma espécie de sobrevida, ordenado em um plano puramente ideal (de caráter "lógico" ou "analógico" no sentido da tipologia proudhoniana das séries) sem essa correspondência

com a realidade a que pretende referir-se. Isto pode gerar a ilusão de correspondência, e é essa ilusão o que se deve desfazer pelo exame da adequação das séries, no qual a comparação entre elas, examinando o tipo específico de cada uma, exerce um papel importante. A teoria serial de Proudhon acaba por voltar-se quase que inteiramente para esse processo de desmascaramento de séries ideais inadequadas, que ocultam uma desestruturação em processo pela qual o fenômeno real a que se referem já não existe mais ou já não é mais o mesmo.

A propensão de Proudhon para um incessante investigacionismo inscrito nessa postura perspectivista é claro, resta saber se é suficiente para considerá-lo cético.

2. Um problema: Proudhon se diz contrário ao ceticismo. Cético *malgré lui?*

A) ALISANDO A TORTUOSA IMAGEM DO CETICISMO EM PROUDHON

524. O problema mais evidente que se destaca em face do projeto de caracterizar Proudhon como cético, são os ataques explícitos dirigidos por ele próprio contra o ceticismo. Mas as referências de Proudhon a um “ceticismo” ao qual pretende combater apontam sempre para o sentido popular da palavra e para uma imagem superficial e distorcida do ceticismo promovida pelos adversários dessa filosofia, imagem em que o ceticismo, na verdade, é confundido justamente com uma das formas mais antigas de dogmatismo combatidas pelos céticos: o dogmatismo negativista, aquele que paraliza o pensamento com a afirmação dogmática de uma impossibilidade de acesso à verdade, ou que o faz afirmando dogmaticamente a inquestionável inexistência de uma verdade absoluta a ser buscada — e faz disto uma verdade absoluta de sinal invertido; portanto, o que Proudhon combate não é de fato o investigacionismo — ou ceticismo — mas apenas essa forma de dogmatismo que o senso comum e os pensadores dogmáticos (mas também Proudhon) acabam por confundir com o ceticismo.

Nesse combate de Proudhon a uma imagem distorcida do ceticismo, ele nunca acusa como seus representantes os filósofos conhecidos como céticos e pelo contrário, chega a fazer a denúncia daqueles que responsabiliza por esse "ceticismo" como *falsos céticos* precisamente por se utilizarem do ceticismo como máscara para assumirem, por debaixo dele, um posicionamento dogmático — o que afasta Proudhon do grupo daqueles adversários do ceticismo que atacam essa filosofia sem compreendê-la.

As referências de Proudhon a esse "ceticismo" de senso comum que ele procura combater são uma constante em seus textos. Na verdade são pouquíssimas as ocasiões em que o confronta com o legítimo ceticismo filosófico — e quando o faz, não chega a aprofundar qualquer referência aos autores ou textos clássicos mais importantes do ceticismo, limitando-se no máximo a menções passageiras. Em outras palavras, não parece ter estudado de fato os textos clássicos da história do ceticismo filosófico, no entanto parece ter uma alguma compreensão do sentido geral dessa escola antidogmática de filosofia, e simpatizar com ela.

Apesar da pouca demonstração explícita de estudos céticos, o sentido geral que capta da escola cética de filosofia marca profundamente sua filosofia, e há pelo menos dois autores fortemente influenciados pelo ceticismo filosófico que, por sua vez, influenciaram fortemente Proudhon deixando marcas nítidas e profundas em seu pensamento.

Primeiramente, David Hume, cujo ceticismo é moderado por um empirismo probabilista, mas que empreendeu um ataque antidogmático que foi talvez o mais radical em toda a história do ceticismo, pelo alvo de seus questionamentos e por suas repercussões: atacou o próprio princípio de causalidade, uma das maiores bases de sustentação das mais variadas formas de dogmatismo até então. Proudhon colhe em Hume precisamente esse ataque ao princípio de causalidade; colhe também nele algo do empirismo probabilista, mas dando a ele uma utilização que o faz bem menos moderado em seu ceticismo do que Hume. As referências de Proudhon a Hume, por outro lado, são filtradas quase que invariavelmente pela leitura de Kant, autor que teve como ponto de partida a justamente a elaboração de uma resposta contra ceticismo humeano, e que não se pode considerar de modo algum um cético. No entanto, ao mesmo tempo em que

repete constantes elogios a Kant, mais mencionado por ele que Hume, Proudhon opera também uma crítica ao pensamento kantiano, crítica cujo exame será realizado no momento adequado, mas que se pode adiantar aqui tratar-se, de certo modo, de um retorno ao ceticismo, uma releitura cética de Kant com novos elementos, que não apenas os apresentados no ceticismo humeano, mas especificamente certas considerações no campo da filosofia da linguagem.

Em segundo lugar, Blaise Pascal, do qual Proudhon capta e assimila à sua maneira o estilo de *reviravoltas do pró ao contra* [CONFERIR "pASCAL" DE LEBRUN, PG 21], e o perfil de filósofo moralista que examina a psique humana a partir do drama das incertezas diante do absoluto. Mais uma vez, Proudhon colhe no autor precisamente os traços céticos de seu pensamento, e faz desse drama humano em face do absoluto uma questão de filosofia da linguagem e de teoria do conhecimento, cujo transporte para o campo religioso, tal como operado por Pascal, representaria, por parte desse fervoroso cristão, uma incompreensão dos termos em que a questão realmente deveria ser colocada, e ao mesmo tempo uma traição dogmática do ceticismo, aqui sim, considerado por Proudhon no sentido filosófico e etimológico do termo — passagem que é um dos raros momentos em que Proudhon faz referência ao termo "ceticismo" nesse sentido.

Nessas passagens de rara referência ao ceticismo filosófico, e não ao de senso comum, o posicionamento proudhoniano é sempre inequivocamente favorável a essa filosofia. Em tais passagens, por exemplo, valoriza o ceticismo metódico proposto por Descartes e ao mesmo tempo se opõe ao empenho dogmático que orienta a utilização desse método por seu criador, elogia as formulações céticas de Pierre Bayle, e finalmente, em uma passagem importante de *Filosofia do progresso*, que será examinada, faz o elogio de Pirro de Élis, figura lendária da antiguidade adotada pelos céticos como fundador de sua escola de filosofia, que por isso costuma ser chamada também de *pirronismo.*

Em passagens de importância reconhecida pelos estudiosos de Proudhon, escritas no final de sua vida e nas quais faz um balanço geral do conjunto de sua produção intelectual, ele declara explicitamente ter professado por toda a vida *um antidogmatismo*

quase absoluto e ter defendido sempre acima de tudo o *progresso*, conceito ao qual não atribui nenhuma significação além da de uma *progressão* ou *movimento de transformações sucessivas*, independentemente dos rumos dessa progressão: Proudhon declara ter sempre defendido o progresso contra o "dogmatismo", ao qual chama de fato muitas vezes por esse nome, mas com muito maior freqüência pelo nome de "absolutismo". Tais afirmações de Proudhon no final de sua vida condizem bastante bem com o que se observa no conjunto de sua obra, e ajudam inclusive a esclarecer muitas coisas.

B) UM FALSIFICACIONISMO PROUDHONIANO?

525. O conhecimento, para Proudhon, é uma elaboração teórica do conhecedor, mas essa elaboração, ao contrário do empirismo de Bacon, se faz sem indução, pela *desconstrução* de uma unidade em sub-unidades componentes e pela detecção, entre essas sub-unidades, da regularidade que as articulava naquela unidade maior, *rearticulando-as racionalmente* em uma *série*.

O interessante é que pode *não haver regularidade de fato entre os componentes* para além da simetria que encontramos entre eles quando os consideramos abstratamente, e portanto pode *não haver rearticulação racional possível* se a série não for puramente *lógica* (no sentido proudhoniano), o que caracteriza aquela unidade inicial que buscávamos conhecer como "ilusória", ou em outras palavras como "falsa", uma vez que *do ponto de vista do conhecimento*, apenas as *séries* são reais, e uma tal série, que só se articula em abstrato, só seria real no plano lógico, o que é quase dizer que só seria real no plano da *ideomania* que embota e absorve a mente humana.

Proudhon compreende a validade "universal" da *razão* para toda uma série, ou seja, da lei que expressa a regularidade entre as suas unidades componentes, em sentido rigoroso: no universo das unidades envolvidas em uma mesma série, *não pode haver exceção à sua lei de ordenação*. Assim, naturalmente, se ocorre alguma alteração em

qualquer ponto da relação entre as unidades — ou se surge, por exemplo, uma nova unidade que deve ser compreendida na mesma *série* — e a lei não dá conta dessas alterações ou dessa nova unidade, a série se desfaz.

> 228 Para que a série exista, é necessário que a relação de suas unidades seja fixa e invariável. (PROUDHON, 1927: p. 175)

> 231. É portanto a razão que dá a forma à série; é da relação entre suas unidades que a série tira seu caráter e sua denominação. (PROUDHON, 1927: p. 176)
>
> (...)
>
> 257. A série sendo um conjunto de unidades reunidas por uma ligação comum, que vamos chamar de razão ou relação, é suficiente, para que a série seja destruída ou alterada, tornar instável a razão.
>
> (PROUDHON, 1927: p. 192)

Em outras palavras, este aspecto da teoria de Proudhon não apenas permite que uma lei teórica vigente até certo momento seja falseada por algo que venha a romper-lhe a regularidade, como de certo modo exerce mesmo já em sua época, conforme logo se verá, o papel de um ativo e constante "falsificacionismo" — é claro que sob parâmetros muito diversos daqueles de viriam a ser os do atual "falsificacionismo" defendido por Karl Popper, tão diversos que quase inviabilizam qualquer comparação em maior pormenor, por falta de critérios comuns. Mas mesmo assim, a proximidade do sentido geral surpreende. O mais evidente diferencial que pode ser destacado em Proudhon, onde ainda são possíveis algumas comparações, é que para ele *a realidade não pode ser pressuposta como algo dotado de uma estrutura absolutamente estável e não-contraditória.*

> 257. (...) Na realidade das coisas, a perfeita estabilidade da razão não se encontra jamais [seguem-se exemplos] (...) nenhuma série é isenta de *perturbações*. A perfeição serial é um ideal que nem o homem **nem a natureza** podem almejar, mas que a teoria supõe como a geometria supõe a pureza de suas figuras e a inflexibilidade de suas retas; como a mecânica supõe a perfeição de suas máquinas, tudo levando em conta atritos e resistências.

526. Note-se que Proudhon não pressupõe qualquer necessária realidade de caráter metafísico que permaneceria imutável em face do campo teórico, para que esse campo possa ir se aproximando dela mediante falseamentos sucessivos e incessantes de suas teorias. A instabilidade não é apenas da circunstância em que se dão as teorias, mas também da própria realidade — que Proudhon compreende ser, ao menos quanto àquilo que se pode afirmar com segurança, o próprio mundo fenomênico. O particular, em sua absoluta singularidade e transitoriedade, e a inconsistência, são características do real. Toda estabilidade é mero construto subjetivo humano.

> Em duas palavras, o raciocínio emprega a série tal como o entendimento a concebe, não tal como no-la oferecem os exemplares extraídos da natureza ou tal como nossa própria indústria a executa: não poderia ser de outro modo. Seguir uma marcha diferente, seria dar ao absoluto a inconsistência por forma, e tomar o particular por regra geral.
>
> (PROUDHON, 1927: p. 192-193)

A *razão* de uma série proudhoniana, sua regularidade, aquilo que a faz ao menos relativamente estável, é uma *construção teórica*, ainda que não puramente artificial, e o que a falsifica não é a presença de uma contradição interna revelada por algum *teste*, mas a presença de uma contradição *com a realidade à qual essa construção teórica pretende corresponder* — e para Proudhon, essa correspondência *exige* que as teorias sejam *internamente contraditórias*, justamente porque a estabilidade da realidade não pode ser pressuposta. Por outro lado, a presença de exceções ou contra-provas a uma lei, ou seja, a existência do que escapa à razão de uma série, *instabiliza* a razão e destrói a própria série.

527. Poderia-se, de um ponto de vista mais atual, imaginar tais exceções ou contra-provas figurando como sentenças que entrassem em contradição *com a teoria*, e assim pareceria não haver lugar para o que contradiz a série — ou em outros termos, não haveria lugar para antíteses no interior do que está sendo descrito. Mas no caso de Proudhon não é nada disso o que parece ocorrer, porque na presença de uma antítese, a série estaria desfeita — já que sua lei exige aplicação absoluta a todas as unidades sem exceção. Seguindo esta linha de raciocínio, não pareceria haver então nenhuma "dialética" entre as unidades de uma série, afinal. Mas é preciso lembrar que, no processo

de conhecimento, o que ocupa a posição de "tese", para Proudhon, é a *unidade*, "alfa e ômega" de qualquer série, uma vez que é detectada sem seus dois extremos, ou seja, na individualidade de seus componentes e também na própria série como um todo. Só se detecta a unidade na série como um todo, entretanto, na medida em que se ignora o caráter de *composição* que lhe é constitutivo, considerando-a individualmente a partir apenas de sua lei geral ou regularidade.

Entretanto, em termos proudhonianos, a compreensão dessa lei geral como *razão* — inclusive no sentido matemático (divisão) —, conduz a tratá-la de fato como *relação* em oposição à noção de unidade; no que subjaz a idéia de que toda *relação* é, em última instância, *distinção*, ou *diferença* — e nessa relação se tem a *antítese* dos extremos da série considerados isoladamente. Neste sentido, noção de *série* compreendida por inteiro, com todos os fatores nela envolvidos como *unidades* e como *relação entre elas*, caracteriza a *síntese* ou "intuição sintética das diversidades" — conforme uma terminologia proudhoniana.

A *oposição dialética*, caracteriza mais precisamente essa *distinção* ou *diferença* ocorrendo dinamicamente — portanto como *processo de distinção ou diferenciação* — em toda e qualquer *relação* — e não propriamente a *contradição lógica.* Proudhon não o expõe com toda clareza, mas trata-se do seguinte: oposição dialética entre unidade e relação é oposição por diferenciação que se radicaliza — em conformidade, quanto a este ponto, com o modo de pensar dos dialéticos direta ou indiretamente hegelianos em geral — e não por contradição lógica.

No entanto, a terminologia usada na descrição de uma contradição lógica, dizendo que "não-A" nega "A" não deixa de ter algum sentido, na medida em que se compreenda tal oposição dialética como uma interpretação dinamizante e particularizadora da negação lógica, que por sua vez constitui o núcleo de uma contradição lógica: na contradição lógica, "não-A" é a negação de "A" mas os dois são afirmados simultaneamente, e isto é o que caracteriza a contradição. Na oposição dialética, essa negação é dinamizada e considerada gradual: *passa-se* de "A" para "não-A" aos poucos, isto é, nega-se gradualmente "A", mediante a afirmação gradual de "não -A".

Mas além disto, a oposição dialética tal como descrita por Proudhon é *particularizante*. Não se trata da passagem de "A" para um "não-A" generalizado e indefinido, que seria qualquer coisa diferente de "A", pois isto caracterizaria apenas a dissolução de "A". O que sua oposição dialética pretende exprimir — aliás mesmo em grande parte dos leitores de Hegel da jovem esquerda socialista e dialética alemã, por exemplo Marx — não é essa dissolução, mas uma dissolução de "A" *em algo particular que vai tomando forma em seu lugar*, portanto, trata-se de *transformação*, e o melhor neste caso é deixar de falar em "não-A", para falar em um específico "B", por exemplo, no qual "A" irá se transformar.

Essa mudança de perspectiva, da negação em sentido geral, e portanto da dissolução, para a negação no sentido particular e determinado de uma *outra coisa* que se afirma, portanto para a transformação, opera uma mudança fundamental na dialética, no que diz respeito ao interesse da sua *aplicação* ao exame de realidades por exemplo políticas, e é essa operação o que Proudhon pretende ao caracterizar a oposição dialética, de modo bem mais simples, como uma *diferenciação*. É provavelmente em decorrência desse esquema *diferencial* de pensamento em sua dialética, que Proudhon se preocupa tanto com formular um método *construtivo*, para a *afirmação* de algo — intenção frustrada no caso da Teoria Serial, que se mostra bastante demolidora. Proudhon quer operar *transformações*, e não *destruições* — que lhe parecem processos de transformação incompletos, ou incompletamente direcionados, deixados como que ao-deus-dará a partir de certo ponto. Bakunin irá tomar justamente esse caminho, de valorização da negação não direcionada para qualquer transformação específica pré-determinada, portanto de valorização da *destruição*. São perspectivas políticas diferentes, embora não incompatíveis. Bakunin suspeita que algo de conservador se imiscui em qualquer proposta de pré-direcionamento para as transformações, porque isto lhes limita a espontaneidade, e julga que o melhor modo de construir é apenas negar, para que as construções espontâneas se dêem — tal preocupação com a espontaneidade o reaproxima de Proudhon por outra via. Adotam estratégias diferentes sob a mesma orientação geral em favor de uma ordem de caráter mais espontâneo.

Em tal oposição dialética compreendida claramente como *diferenciação*, "A" resiste à sua transformação em "B", gerando o que Proudhon vê como uma tendência ao equilíbrio, à ruptura ou à assimilação de um dos pólos pelo outro; enquanto outros dialéticos, de perfil mais hegeliano, vêem aí o material que gera a "síntese" — concepção que, de Hegel aos seus seguidores, é uma das que apresentam maior variação de interpretação, e uma das que geram maiores desentendimentos entre os dialéticos. O próprio Proudhon, às vezes, compreende um certo jogo de equilíbrios como uma "síntese", mas não apresenta grande preocupação com qualquer fidelidade neste uso em relação a Hegel, de modo que se trata mesmo de uma usurpação da terminologia hegeliana. Bakunin vê associa intimamente a própria "síntese" com a mais radical e completa negação.

A oposição dialética, compreendida em sentido diferencial, é a negação lógica em processo — portanto gradual — e particularizada. Se ela se manifesta como oposição/transformação entre unidades e relação entre unidades, pode-se imaginar que as unidades começam a como que se dissolver na relação entre elas, mas resistem a isto voltando a adensarem-se em seus respectivos pontos, e as forças de unitarização e relativização entram então em um jogo de balanceamento mútuo, gerando oscilações, e — o que para a teoria proudhoniana é importantíssimo — tornando o conjunto mais fluido e dinâmico. Por outro lado, pode-se imaginar também de que modo o mesmo ocorre quanto à unidade geral, homogênea e abrangente tomada de início para ser seriada, e o conjunto das relações que se constituem conforme ela é seriada. Há uma oposição dialética entre essa unidade enquanto unidade e a sua própria série enquanto conjunto de relações no qual ela se decompõe, resistindo ao mesmo tempo a essa decomposição.

528. Por outro lado, consideradas as oposições dialéticas no interior da série, envolvendo as unidades componentes e as relações entre elas, deve-se notar que a relação não é propriamente um *terceiro pólo* em relação com as unidades: ela é diretamente a própria interação entre esses pólos unitários, de modo que se pode dizer que essa mesma oposição dialética entre unidades e relação é, também, e no mesmo movimento, oposição dialética entre as unidades no interior da série. A *oposição dialética* não está presente,

então, apenas entre o caráter unitário da série e de seus componentes e seu caráter relacional; mas ainda também entre uma unidade componente e outra no interior de uma mesma série. As unidades componentes de uma série também são, portanto, mutuamente antitéticas na medida em que consideradas segundo suas diferenças, para além da regularidade entre elas, e não apenas formalmente como puras "unidades" conformadas pela mesma regulagem. Em uma série, dudo o que é unidade está em oposição dialética, seja com outras unidades, seja com a própria relação que estabelece com elas, dissolvendo-se nessa relação ou resistindo a essa dissolução.

Mas é — importante notar — em todo esse jogo de resistências e oscilações, não há sempre *síntese*, não há sempre uma *série* possível a partir de quaisquer teses e antíteses, porque nem sempre é possível captar *entre as razões possíveis* para a ordenação de uma série, uma que dê conta de todas as unidades que ela deve ordenar.

529. Entre os críticos do raciocínio de tipo dialético, é habitual a confusão entre *oposição dialética* e *contradição lógica* — confusão que tende a ser alimentada pelo uso de terminologia igual à da lógica por parte da maioria dos dialéticos, que se referem a "negação" e a "contradição" para exprimirem oposição. Tal terminologia coincidente com a da lógica é herança do próprio Hegel. A confusão ocorre porque o mesmo operador de *negação* que, em lógica, participa da *contradição* quando se admite simultaneamente "P" e "não-P", caracteriza também a *distinção* entre "P" e qualquer outra coisa que não seja "P". Na dialética toda distinção implica imediata e necessariamente ambos os termos distintos, e não um em função da exclusão do outro, mas isto sob o ponto de vista de sua *oposição dialética.* Por outro lado, *sintetizá-los* — ao menos segundo Proudhon, que julga que não é possível ultrapassar o campo teórico e atingir alguma espécie de "revelação" superior acerca da realidade — significa encontrar-lhes uma *lei geral*, portanto encontrar uma *regularidade* entre esses termos opostos, uma *razão* em relação à qual se disponham como unidades (equivalentes) segundo uma certa ordem, de modo equilibrado, e isto *não é sempre necessariamente possível*, porque essa lei, embora dificilmente seja sempre uma única lei possível, admitindo alternativas igualmente válidas, por outro lado não pode ser uma pura *invenção* de seu formulador.

3. Primeiros argumentos no sentido de um ceticismo proudhoniano

530. A argumentação no sentido de que há ceticismo no pensamento metodológico-epistemológico de Proudhon consiste nos seis pontos que se seguem.

1º) O "ceticismo" que Proudhon combate, conforme demonstrado, não é o filosófico, mas a imagem superficial dele promovida pelo senso comum e pelos adversários dessa filosofia, imagem em que ele, entre outras distorções possíveis, tende a ser confundido com o dogmatismo negativista.

2º) Proudhon, no entanto, não se encaixa no quadro habitual dos adversários do ceticismo que não compreendem o sentido dessa filosofia e a confundem com o dogmatismo negativista, porque há passagens em que ele chega a defender explicitamente o legítimo ceticismo filosófico em oposição "falsos" ceticismos — por exemplo acusando Pascal de ser um "falso cético".

3º) Embora explicite pouco essas referências, Proudhon é fortemente influenciado por autores que são, por sua vez, fortemente influenciados pelo ceticismo, especialmente Hume e Pascal, e colhe de ambos os traços mais marcantemente céticos que apresentam, radicalizando neles esse aspecto — além de acusar o segundo desses autores de trair um espírito investigacionista apenas esboçado em favor do dogmatismo religioso.

4º) Fazendo, no final da vida, um balanço geral de sua obra que parece efetivamente válido, Proudhon declara ter combatido sempre o dogmatismo e o imobilismo em favor da transformação e do movimento, seus principais conceitos parecem ter sido sempre formulados nesse sentido, e mesmo suas formulações secundárias e passageiras no processo de construção desses conceitos, estão sempre coalhadas de variações dos procedimentos mais tradicionais entre os céticos, não escapando a elas nem mesmo as metáforas medicinais em que o anti-dogmatismo assume o perfil de uma terapia, metáforas bastante freqüentes em Proudhon.

5º) Tudo isto, finalmente — e sobretudo a crítica cética de Hume ao princípio de causalidade e o sentido religioso e psicológico atribuído por Pascal à busca de uma verdade absoluta — incide diretamente e com grande peso sobre a formulação proudhoniana do modo como se deve conceber o próprio objeto de exame a ser considerado a partir de diferentes perspectivas, em seu método, e incide de modo consideravelmente condizente com o ceticismo.

6º) Apesar de Proudhon declarar inicialmente o intuito de fazer desse método uma ferramenta de construção do conhecimento, e não de crítica, o conjunto inteiro do método que propõe e de sua teoria do conhecimento acaba por figurar como uma completa ferramenta antidogmática de perfil cético — mais radicalmente cético por exemplo do que aquilo que se encontra em Hume — embora esse ceticismo proudhoniano se mostre moderado por formulações de caráter relativista.

Para além desses seis pontos, como complemento à figura cético-relativista de Proudhon pela qual aqui se conclui esta pesquisa, observe-se que o relativismo parece por um lado moderar o ceticismo de Proudhon, e por outro servir de instrumento a esse mesmo ceticismo. O próprio Proudhon, mais tarde — *em Confissões de um revolucionário* (de 1849) — aceita as críticas de seus adversários de que seu método seria ainda mais fortemente crítico, no sentido de oferecer meios para a negação de teorias, e bem menos construtivo, do que suas formulações anteriores. Mas os termos em que reconhece isso exprimem um certo gosto por esse resultado, ao mesmo tempo que uma insatisfação por considerar sua exposição do método mal feita e de difícil compreensão para o público.

531. Uma última observação importante para a qualificação de Proudhon como "cético" é a de que ele situa o ceticismo como o próprio sentido último de toda e qualquer atividade filosófica, sentido que estaria presente nessa forma de atividade intelectual mesmo antes da fundação histórica dessa específica escola de filosofia. Para Proudhon, a filosofia dos céticos é, portanto, apenas um retorno às raízes mais essenciais da atividade filosófica em geral. Os demais desenvolvimentos filosóficos posteriores a essas raízes — carregados de defesas dogmáticas — Proudhon os acusa de serem desvios do sentido original e mais puro dessa atividade, mediante sua contaminação por uma orientação

ainda mais primitiva, e no fundo anti-filosófica, que é uma contaminação de caráter religioso, muito forte mesmo quando é indireta e os próprios filósofos contaminados não se dão conta dela. Uma das bases dessa contaminação é justamente o princípio de causalidade, já criticado em outros termos por Hume.

E quando pretende superar a filosofia rumo à ciência, deixa persistir no seio da própria ciência precisamente esse ceticismo com o qual caracteriza o espírito da atividade filosófica em seu sentido último e mais essencial.

4. Argumentos complementares

A) ARGUMENTO COMPLEMENTAR Nº 1: PROUDHON, COMO OS CÉTICOS, VALORIZA O PENSAMENTO CORRIQUEIRO QUE SE ELABORA DIARIAMENTE, NA VIDA PRÁTICA

532. Um ponto de especial interesse é o fato de que Proudhon não pretende estar construindo, com sua teoria serial, uma formulação artificial: pretende estar explicitando, esclarecendo e delineando com maior precisão e de modo mais útil algo que já é realizado espontaneamente pelo pensamento, tanto individual quanto coletivo, no processo de formação e desenvolvimento dos conhecimentos: toda e qualquer atividade intelectual informal ou trabalho de construção teórica que se pretenda um processo de conhecimento, pode ser facilmente traduzido em uma série nos termos proudhonianos, para a verificação da boa ou má formação dessa série, e de sua adequação ou não ao objeto ao qual se aplica, o que significa avaliar o acerto ou o erro — na verdade mais o erro do que propriamente o acerto — no encaminhamento dado a esse processo cognitivo.

Sua proposta metodológica, à qual ele dá o nome de “dialética serial”, é então uma espécie de meta-método, que ele pretende aplicável a todas as ciências, e que teria como resultado potencializar os conhecimentos empiricamente acumulados na vida corriqueira, potencializando também sua utilidade prática, principalmente pela melhor orientação dos esforços intelectuais envolvidos e da avaliação crítica desses

conhecimentos conforme se desenvolvem, eliminando formulações ilusórias que não levam a nada e dando fundamentos mais sólidos para o pensamento especulativo e hipotético. Mas tudo isto se propõe em vista da melhor e mais eficaz orientação estratégica nas mesmas atividades práticas diárias e corriqueiras, e não em vista de algum saber teóricos contemplativo, construído em um plano abstrato para além da ação.

B) ARGUMENTO COMPLEMENTAR Nº 2: NÃO HÁ PRECIPITAÇÃO DOGMÁTICA LOGICISTA EM PROUDHON

533. Além disso, certas comparações podem oferecer algum auxílio, desde que realizadas com cuidado. Pode-se dizer por exemplo que, até certo ponto, o método proudhoniano antecipa, sob muitos aspectos, a proposta da lógica conjuntista — lógica elementar matemática —, em boa medida herdeira de Parmênides, que atualmente é tão utilizada na Física. Mas é preciso atentar para o fato de que sob outros aspectos, no entanto, ele a ultrapassa largamente no sentido de uma concepção fluídica de radical ascendência heracliteana, pois rejeita os princípios de identidade e não-contradição que viriam a reger a lógica conjuntista atual. E se afasta além disso com firmeza de qualquer consideração acerca da sintaxe puramente formal dos pensamentos e de sua possível correspondência com conexões lógicas presentes de fato no mundo. Assim, de um só golpe, afasta de um lado o dogmatismo sintático pelo qual se poderia pretender vencer o ceticismo mediante a distinção entre o lógico e o ilógico, entre o coerente — porque conforme com a gramática da lógica — e o incoerente; e de outro a pressuposição dogmática de alguma correspondência entre as estruturas sintáticas do pensamento e as de uma suposta realidade profunda, para além dos fenômenos.

Proudhon permanece, portanto, no território das aparências, compreendidas de acordo com o sentido cético de *pródela*, isto é, independentemente de qualquer suposição de um *ádela*, de um *inaparente* para além dos fenômenos. Em uma formulação que tem se mostrado sempre historicamente aberta a interpretações — desde que sempre em sentido investigacionista e anti-dogmático — cético tradicional pretende, sem afirmar nenhuma tese a respeito, apenas descrever, à maneira de um cronista, aquilo que lhe

aparece ou lhe ocorre, tal como lhe aparece ou ocorre; ou seja, descrever os fenômenos sem a afirmação de nada que seja de caráter supra-fenomênico. O que Proudhon propõe é uma ferramenta para descrevê-los com mais pormenores e maior precisão, nada mais.

Mas a ferramenta que propõe é de grandes implicações no campo epistemológico, e é preciso verificar se tais implicações não a reinserem no campo do dogmatismo. Seja como for, tais implicações não incluem nenhuma precipitação dogmática logicista na afirmação de uma "sintaxe", ou conexão especial qualquer, entre pensamentos; sintaxe que seria, de algum modo, intrinsecamente superior a outras sintaxes ou conexões possíveis. Não: a sintaxe ou conexão em si mesma, seja ela qual for — inclusive por exemplo uma conexão ou sintaxe por *oposição* entre os pensamentos, que é aliás algo característico das séries de tipo dialético — é o que estabelece a "razão" que se pode *descrever* em uma série, se essa série puder por meio dela ser decomposta em unidades formalmente equivalentes, isto é, se *na descrição do conjunto*, a mesma relação puder ser detectada em todas as unidades que forem recortadas nele, e consideradas como unidades participantes da mesma ordenação ou estrutura conjunta assim descritivamente construída, da mesma "série". Nada de dogmatismo logicista portanto.

Na verdade, a tipologia das séries exposta por Proudhon chega a apresentar uma forte crítica do que ele chama de "séries lógicas": aquelas em que as unidades são articuladas umas às outras apenas no pensamento e sem a observação das relações que os dados empíricos parecem apresentar. Considera as "séries lógicas" como a mais freqüente e a mais grave das fontes de erro. E aqui se esvai a comparação com a lógica ou o positivismo lógico, porque ao invés de sintaxes formais, Proudhon está atento a algo como um fluir empírico das coisas em suas interações e transformações, um fluir ao qual não se poder captar senão de modo distorcido, por meio de abstrações em que a atenção se fixa fotograficamente, por assim dizer, em uma parte do fluxo ou em outra.

C) ARGUMENTO COMPLEMENTAR Nº 3: NÃO HÁ DOGMATISMO MOBILISTA EM PROUDHON — SEU *PRINCÍPIO DE MOVIMENTO* NÃO É DOGMA OU TESE.

534. Concebendo os próprios elementos — segundo a terminologia proudhoniana "unidades" — desses conjuntos ordenados (aos quais chama de "séries") como ilusões úteis mas perigosas forjadas por uma projeção subjetiva, Proudhon opta por fundar toda a sua concepção metodológica nesse conceito-chave de "movimento". E aqui se apresenta, aliás, a principal dificuldade desta pesquisa quanto ao perspectivismo cético proudhoniano, porque no livro *Da criação da ordem na humanidade* (de 1843), em que Proudhon realiza a exposição mais completa de seu método, o princípio de movimento não se apresenta ainda tão claramente, e aparece sobretudo sob a noção de "dialética", que recebe dele, aliás, uma formulação bem diversa daquela dos filósofos hegelianos de sua época. Somente muitos anos mais tarde, em *Filosofia do progresso* (de 1852), esse princípio é claramente formulado, ora chamado de "movimento", ora chamado de "progresso", como uma forma de polemizar com Comte. As dificuldades estão em que "dialética" e "progresso" são, ambas, expressões que tendem a sugerir posicionamentos muito precisos — de um lado junto ao idealismo ou ao socialismo da Alemanha, de outro junto ao positivismo — que não condizem, em nenhum dos dois casos, com o perspectivismo ou com o ceticismo. Além disto, ambos conectam-se à afirmação — *dogmática* do ponto de vista cético — da tese de uma mobilidade que estaria para além da simples dinâmica constatável e descritível dos fenômenos. Haveria em Proudhon uma afirmação dogmática do *movimento* para além dessas simples constatações e descrições, às quais o próprio ceticismo tradicional, limitando-se a elas, se apegaria?

Primeiramente, entenda-se que para Proudhon o "progresso" no sentido de uma "melhoria" é relativo, pois o que é "progresso" para uns é "retrocesso" para outros. Em termos proudhonianos, o progresso no sentido de "melhoria" é apenas um desenvolvimento lógico do "progresso" no sentido de mera progressão, mera sucessão de transformações, sem qualquer necessário caráter de (também necessária) melhoria

progressiva do que quer que seja. A melhoria não é característica intrínseca e necessária da noção de “progresso” proudhoniana. O progresso é para ele o avanço de um movimento em um sentido determinado que lhe é intrínseco, e a “melhoria”, quando ocorre, é somente a coincidência do sentido em que se dá esse progresso com os propósitos dos envolvidos em seu desenvolvimento — o que pode ser mais que uma coincidência, visto que que os agentes envolvidos tendem a procurar atuar justamente no sentido de orientarem o progresso o rumo ao que lhes interessa. Na concepção proudhoniana, portanto, a orientação do “progresso”, ao menos, já se vê que não é dogmaticamente pré-estabelecida, e para quem o estuda, é simples constatação que se realiza no plano fenomênico, e *relativizada,* variando conforme os agentes envolvidos.

535. Avance-se então para a questão da dialética: essa progressão orientada pelas ações dos envolvidos, segundo Proudhon, se dá por meio de oposições. Algo apresenta contradições internas, que se desenvolvem até emergirem com autonomia e tornarem-se a antítese do que havia antes, que passa então a oferecer resistência a essa nova força antitética, e assim por diante. Os resultados desses conflitos de força podem ser os mais variados, mas são suas oscilações e desenvolvimentos que se exprimem na forma de *movimento* (ou *progresso*). Mas nada disto é afirmado por Proudhon sob a forma de uma dinâmica que teria de algum modo realidade em si mesma ou estabelecesse “de fora” a determinação do modo como se movimenta e se transforma o campo fenomênico. Essa dinâmica se reduz, ela própria, a um fator constatável e descritível nos próprios fenômenos quando examinados sob o ângulo da série mais generalizadamente detectável de todas, aquela presente em todos os fenômenos porque é a menor série possível, presente em qualquer outra: a “série dialética”, aquela de apenas dois pólos, e na qual a *razão* coincide com o *ponto de vista*.

536. O que significa dizer que na série bipolar a razão coincide com o ponto de vista?

Significa dizer que, nela, o material examinado será dividido em dois, e examinado segundo a face que apresenta *enquanto bipartido*, isto é, enquanto constituído de dois pólos; e que além disto a *razão*, a relação que se estabelece entre esses dois pólos, o que eles apresentam de comum, é o próprio fato de serem os pólos de uma mesma

bipartição, de estarem separados um do outro e colocados em relação, portanto de estarem *diferenciados* mutuamente constituindo uma unidade bipolar. A série dialética é a que estabelece cada uma de suas duas unidades em função de suas diferenças com relação à outra, ressaltando, portanto, ainda mais os *conteúdos* de cada unidade, pelo contraste que apresentam em suas diferenças de uma unidade para a outra.

A *diferenciação* é ainda, ela própria, uma forma de descrição dos fenômenos.

Proudhon concebe inclusive a própria relação de oposição entre as unidades, na série — por exemplo a própria diferenciação de unidade para unidade conforme se percorre as unidades de uma série sistêmica mais complexa com a atenção voltada para as séries dialéticas em seu interior — como uma concepção abstrata do *movimento* que ocorre apenas no nível do intelecto, conforme se passa, em pensamento, de um pólo até outro que o nega, e deste para o próximo, e assim por diante, percorrendo o interior de uma série. No movimento de emergência opositora de uma unidade a partir de outra, cada uma das unidades envolvidas se define pela negação da outra e vice-versa. Mas isto só ocorre porque a percepção humana não capta o fluir contínuo do *movimento* por detrás de tudo isso, e sim apenas *polaridades*, transitando de um pólo a outro.

O perspectivismo proudhoniano, portanto, não se apresenta como uma simples comparação de pontos de vista estáveis acerca de um objeto também estável. O movimento está presente tanto naquilo que não se capta do objeto, quanto naquilo que o pensamento não capta de si mesmo, mas que continua fluindo por sob a consciência e determinando transformações nela.

537. O pensamento proudhoniano se desenvolve sob o signo do princípio de movimento, e isto significa que se desenvolve em meio a um ambiente intelectual que ele concebe marcado pela instabilidade. Os objetos de exame estão em constante transformação, as interações entre suas unidades componentes também; e os termos com os quais se pode pensar a respeito, portanto, não podem apresentar excessiva fixidez, ou as explicações fracassam. Tudo parece apontar, a princípio, para um mobilismo dogmaticamente afirmado.

No entanto, conforme observa Proudhon, tragicamente também não é possível captar em si mesmo o fluxo constante das coisas, e a fixação de abstrações ilusórias acerca delas e de seu fluxo espontâneo de transformações é incontornável. Ademais, as contradições sendo um traço constitutivo e natural desse fluxo, deve-se observar que há contradições que são válidas, presentes nos próprios fatos examinados; e outras que não são, e refletindo apenas erros de concepção. É preciso avaliá-las então, e para isso, é preciso critérios, que a teoria serial pretende também fornecer.

538. Já se viu que a concepção formulada por Proudhon em sua "teoria serial" — que captada apenas no livro *Da criação da ordem na humanidade*, tende a parecer similar à lógica conjuntista — não se estabelece à deriva dessas condições de instabilidade, formando como que ilhas flutuantes de certeza lógica com fundamentos empíricos duvidosos. Proudhon, pelo contrário, assimila ao próprio método toda essa concepção mobilista e instável das coisas, procurando acompanhar-lhes metodologicamente o fluxo e exprimi-lo com a maior clareza e precisão possível, ao invés de reagir contra essa fluidez. Esse fundamento fluídico acaba portanto colocando-o em oposição ao empenho logicista no sentido da fixação de normas de sintaxe supostamente mais corretas para a articulação dos pensamentos.

Esse mesmo princípio de movimento que rompe a comparação com a lógica conjuntista, parece aproximar Proudhon de uma concepção que se assemelha à antropologia estruturalista, que procura formular formalmente uma estrutura de relações detectada pela via empírica no próprio objeto de exame, e não mediante regras de sintaxe.

539. Tal princípio de movimento, conectado por Proudhon a um empirismo que toma sua observação como meta ideal inatingível, é também o ponto cujo esclarecimento, em seus elos com o perspectivismo proudhoniano, exige maior atenção e maiores esforços para ser demonstrado com clareza, porque a formulação de Proudhon, articulando o empirismo e o perspectivismo com seu princípio de movimento, é perfeitamente coerente, mas não exibe essa coerência de modo evidente. O texto de Proudhon opera saltos intuitivos sem os devidos esclarecimentos de um ponto a outro, e deixa passar para o leitor como se fossem óbvias articulações que, na verdade, não o são de modo algum. Além disso, a maneira como Proudhon apresenta suas idéias é muito

sugestiva por suas fortes similaridades com concepções mais atuais, quando não pode na verdade ser confundida por completo com nenhuma delas — o que induz facilmente a ilusões retrospectivas que precisam ser evitadas, isto é, induz o leitor de Proudhon a projetar sobre ele formulações mais recentes que, sem o devido cuidado, podem ser mais prejudiciais à sua compreensão do que úteis a ela.

Se faz necessário, em suma, compreender a articulação — e articulação coerente — desse princípio de movimento exposto por Proudhon em 1852 com o método serial tal como exposto por ele em 1843, exposição na qual esse princípio já estava presente e com forte impacto em todo o método, colocado na prática em articulação com o conjunto da exposição, mas formulado e explicitado de modo ainda apenas embrionário. É a oposição dialética tese-antítese o que se exprime no princípio de movimento proudhoniano, sem a figura da "síntese" dialética senão como movimento oscilatório de equilíbrio instável entre a negação de algo e esse algo, que lhe resiste. Por outro lado pode-se também buscar algum parentesco com a figura da "síntese" dialética na noção de "série" — mas neste caso se trata de uma síntese *formal* construída na subjetividade, embora construída a partir de dados objetivos.

Até aqui ainda parece tratar-se de um mobilismo dogmaticamente afirmado. O primeiro passo no sentido de romper essa impressão — que é enganosa — é perceber como essa oscilação ou equilíbrio instável, que constitui cada momento do fluxo no *princípio de movimento* proudhoniano, remete aos impasses com os quais trabalha o ceticismo. A analogia não é, decerto, um argumento, mas prepara o terreno para a correta compreensão do sentido que o *princípio de movimento* tem para Proudhon e do real papel que desempenha em sua teoria do conhecimento e em seu método.

De fato, a analogia é questionável. Tradicionalmente os céticos costumam construir eles próprios, em seu discurso, o embate entre as diferentes teorias, conduzindo-as ao impasse. Proudhon parece estender isto a um procedimento externo: enquanto hipótese metodológica acerca do mundo fenomênico para além do campo mental estrito do indivíduo que o pensa, ou em outras palavras, acerca de séries naturais e artificiais de caráter extra-mental, o princípio de movimento, assim pensado, é apenas análogo ao impasse cético. Tal analogia, além disto, sugere um impasse dinamizado, pensado como

condição de equilíbrio oscilatória sem solução, à maneira de uma guerra-fria, e não como completa imobilização dos opostos um diante do outro enquanto objetos de exame na mente do examinador. Contudo, tais condições estabelecem, evidentemente, o terreno mais hostil possível para qualquer precipitação dogmática concebível segundo o modo como Proudhon concebe o dogmatismo: como tendencial *absolutização,* em que se procura *fixar* algo independentemente de suas interações com o que quer que seja e das oscilações e transformações que tais interações operam nos pólos que interagem. As próprias séries, que já recusam em sua construção qualquer consideração de algo transcendente aos fenômenos ou real *em si* mesmo e isoladamente, se constroem e se mantêm equilibradas precariamente e a título provisório, em um ambiente de alta e intensa instabilidade.

Mas o mais interessante é que, quando se trata das séries lógicas, que são construtos necessariamente intelectuais, e também de toda série analógica construída por meio de linguagem verbal, o que se tem é essa situação de impasse ocorrendo no campo do domínio intelectual de quem formula tais séries, seja em sua mente ou nos conteúdos de um texto que escreve; e portanto o que se tem é algo bem similar aos impasses céticos, mas que ocorre como impasse já desde a primeira e mais simples conexão que se opere entre dois pensamentos, estendendo-se daí até a oposição entre teorias no interior de uma série mais ampla que as engloba. O impasse cético perde a ataraxia que quase sempre o acompanha, e ocorrendo em diversas camadas que se agrupam umas sob as outras, cada série como unidade no interior de uma série maior, acaba por servir como material de construção teórica — sem no entanto permitir precipitações dogmáticas: uma teoria que permite construir apenas descrições mais precisas e pormenorizadas das aparências.

É preciso lembrar, neste sentido, que a lei ou razão de uma série proudhoniana equipara, equilibra, todas as unidades da série sem colocá-las em qualquer hierarquia. Isto significa que, se uma série "A" tem as sub-séries "B", "C" e "D" como unidades suas, cada uma dessas sub-séries figura em "A" estritamente como unidade, e as unidades que compõem por sua vez as sub-séries "B", "C" e "D" *não estão* diretamente sob a razão que ordena a série maior "A". A razão da série "A" não as explica, e para alcançar essa explicação global, o examinador precisa penetrar nas séries "B", "C" e "D"

deslocando o seu *ponto de vista* e repensando a *razão serial* conforme as penetra, pois as unidades em jogo são outras, com diferentes características. Pode-se adquirir, por esses deslocamentos, algo como uma vaga compreensão mais ampla e mais detalhada dos fenômenos, mas não se pode estabelecê-la como conhecimento preciso no sentido mais forte e rigoroso do termo, porque não é possível estabelecer uma mesma lei ou razão que valha para todas as unidades que se estabelecem em todos os níveis seriais. Quanto mais séries são envolvidas nessa compreensão global, mais imprecisa ela se torna, e algo como uma ciência universal ou uma compreensão minimamente rigorosa e precisa da *totalidade do real* se torna impraticável. Proudhon aliás insiste bastante em que a formulação de um método universal como este não implica de modo algum uma "ciência universal", coisa que, pelo contrário tende a figurar a partir dele como impossível.

Note-se além disto que, neste raciocínio, nada impede inclusive que, na sub-ordem "menor" que participa como unidade de uma ordem (ou série) "maior", uma das unidades dessa ordem "menor" seja, por sua vez, a própria série maior que, de outro ângulo, a englobava. Se as séries "B", "C" e "D" figuram como unidades na composição da série "A", nada impede que a série "A" figure, por sua vez, como unidade da série "D", por exemplo — desde que haja *razão* para isto, ou seja, desde que uma mesma relação atravesse todas as unidades da série "D" incluindo a unidade "A" e fazendo-a figurar, sob este ângulo, equivalente às demais unidades da série "D". As séries são independentes uma da outra.

540. A teoria serial, como se vê, não se reduz a uma classificação estanque à maneira de "caixas" umas dentro das outras. Ela não dá espaço para qualquer movimento de absolutização de uma unidade serial, de consideração de uma "caixa" como de algum modo "superior" às demais, por exemplo por englobá-las. Não dá espaço para qualquer tendência hierarquizante que supervalorize uma unidade acima das demais, de modo que ela possa chegar ao ponto de se caracterizar por si só e sem qualquer dependência de suas relações com as demais unidades.

Nem mesmo a razão de uma série se estabelece como superior à unidade no sentido de um desequilíbrio que as faça mais dependentes da razão do que a razão depende delas: o mesmo material, a mesma região de fluxo que, mediante determinada

série, se recorta em tais e tais unidades, poderia recortar-se em tais e tais outras, dando lugar a uma outra série, de modo que os conteúdos das unidades permanecem livres e passíveis de novos recortes, ou seja, de reconfiguração em conformidade com novas séries, e *apenas formalmente* as unidades são caracterizadas em função de uma específica razão serial — além disso, as unidades são caracterizadas pela razão tanto quanto a razão é caracterizada pelas unidades.

Tudo isto torna muito difícil, senão inviável, qualquer afirmação de uma verdade absoluta ou de um critério consistente para aproximar-se de uma, e poderia-se imaginar que Proudhon, arrastado pelas conseqüências de sua pressuposição mobilista de perfil dialético, tensa e oscilante, mas apegado apenas às oposições dialéticas sem o recurso a uma síntese superior, *não consegue* afirmar um caminho efetivamente seguro para o avanço do conhecimento.

541. O ponto decisivo, que atribui outro caráter a toda essa preocupação proudhoniana com os equilíbrios — análoga à busca cética dos impasses como recusa da precipitação dogmática em uma solução ou em outra, mas que acentua a *instabilidade* desses impasses ou equilíbrios — está no fato de que Proudhon, em *Filosofia do progresso*, estabelece seu princípio de movimento explicitamente como uma *ficção útil.* Trata-se explicitamente de um instrumento metodológico para poder estabelecer tais condições como aquelas em que o processo de conhecimento — ou melhor, a *investigação* — deve normalmente procurar se desenvolver.

Diante disto, todo esse incessante empenho equilibrista em meio a condições de instabilidade e desequilíbrio deixa de figurar, de imediato, como a conseqüência aos olhos de Proudhon indesejável e incontornável de uma *crença* dogmática no mobilismo. Não: o mobilismo é pressuposto metodologicamente *com a finalidade de gerar e justificar essas condições*, que portanto não são, aos olhos de Proudhon, *indesejáveis*, mas parte do seu *projeto filosófico*, parte daquilo que ele *constrói* como abordagem própria em filosofia, parte dos próprios filtros filosóficos que ele põe em jogo como seus, e pelos quais assume responsabilidade.

D) ARGUMENTO COMPLEMENTAR Nº 4: A VALORIZAÇÃO PROUDHONIANA DA *JUSTIÇA*, NORMALMENTE APONTADA COMO DESLIZE IDEALISTA E DOGMÁTICO, É ELA PRÓPRIA UM DISPOSITIVO ANTI-ABSOLUTIZANTE

542. Muito se fala sobre a supervalorização, por Proudhon, da noção de *justiça,* principalmente na última fase de sua produção. Há quem veja nessa noção um *absoluto* ao qual Proudhon teria enfim se submetido. Poucos atentam para o fato de que Proudhon, com a noção de justiça como *equilibrio de forças* — pensado por ele curiosamente em analogia com o sentido matemático de equação — não procura outra coisa senão dar um conteúdo menos formal e mais carregado de significações humanas e sociais para a própria noção de *razão* serial. Sua analogia com a equação a pensa, de fato, como uma outra face da mesma *distribuição em partes iguais* que caracteriza a razão matemática, que por sua vez lhe serve de modelo para sua noção de razão serial. O próprio Proudhon, nos estudos em que valoriza a noção de *justiça,* procura equilibrar essa noção com a de *dignidade pessoal*, em que se valoriza não o equilíbrio, mas cada unidade individual. A referência é a unidades humanas, ao sentido de dignidade e valor que se atribui às pessoas. A justiça é o equilíbrio na atribuição de valor às dignidades pessoais, equilíbrio do qual se devem extrair todas as conseqüências, por exemplo em termos de atribuição de bens econômicos e poderes políticos. As dignidades pessoais não podem ser reduzidas ("desempoderadas", segundo uma terminologia mais proudhoniana) — conforme sugere o caminho do socialismo comunista — mediante a simples *igualdade*. A igualdade deve ser compreendida como *equilíbrio de forças.* Sem valorização das dignidades pessoais — e da liberdade a elas conectada — em sua dinâmica de oscilantes oposições mútuas, a justiça se torna uma fórmula vazia.

Se Proudhon, em sua última fase, dá mais atenção à justiça do que ao contraponto da dignidade pessoal colocado por ele próprio, é decerto porque avalia que, naquele específico momento histórico de paixões inflamadas e fortes contraposições de idéias na

sociedade em que vive, a dignidade pessoal não é o que precisa de maior atenção, pois está explodindo de todos os lados sempre supervalorizada, e o mais urgente é que se busque o equilíbrio, a justiça. Voltando à consideração do tema desta pesquisa, pode-se dizer que, em sua última fase, Proudhon tende a propositalmente *antropomorfizar* a noção de *razão serial,* passando a falar em "justiça" de modo que às vezes pode parecer estranho aos ouvidos de quem desconhece sua teria serial, pois às vezes parece se referir a uma justiça como que formalmente inscrita nas próprias relações entre os elementos que constituem os fenômenos mesmo quando não se refere a fenômenos humanos ou sociais, mas por exemplo a fenômenos naturais. Essa tendência a antropomorfização, no entanto, não chega a atingir a noção de *dignidade* — mas não é improvável que Proudhon viesse a fazê-lo, se vivesse, e intelectualmente produtivo, por mais tempo.

5. Argumento final: o relativismo proudhoniano é compatível com o ceticismo, e ao menos de maneira aproximada, a influência cética em Proudhon é avaliável

543. O relativismo de Proudhon é de caráter *perspectivista.* Já se viu que o perspectivismo, embora seja em si mesmo uma formulação relativista, pode ser incorporado a teorias que no resto não são relativistas. Pode ser encontrado por exemplo em Pascal, cuja qualificação como relativista é no mínimo questionável, e caso questionada, não elimina de sua teoria o perspectivismo nem o torna ali um elemento contraditório. O perspectivismo supõe a presença e a comparação de diferentes perspectivas igualmente válidas ou justificáveis sobre um mesmo objeto. O que a teoria desenvolve para além daí pode caracterizá-la mais completamente como relativista ou não. Ao comparar as perspectivas pode, por exemplo, adotar um critério que a afaste radicalmente desse relativismo, limitando-o ao perspectivismo inicial. Do mesmo modo, pode-se extrair daí uma situação de impasse entre as perspectivas, tal como a buscada pelos céticos.

No caso de Proudhon, o modo como se constroem as diferentes perspectivas (ou séries) a partir de um mesmo material — construção que, se realizada com o método proudhoniano é perspectivista em dois níveis, o do *ponto de vista* da série e o da *razão* da mesma série — já inicia por si só um trabalho de desconstrução de supostas forças extra-fenomênicas que acaso pareçam manifestar-se no material seriado, pois supondo que tais forças extra-fenomênicas sejam ilusórias, o modo como se constroem as séries ajuda a detectar as reais fontes fenomênicas, observáveis, descritíveis, por detrás de tais forças.

Mas as séries podem não ser construídas metodicamente, segundo o método proposto por Proudhon. Elas podem — sem o nome de "séries" — ser construídas por algum outro método ou sem qualquer método. Sua construção, neste caso, pode não ser correta, e ela pode ser falseada, isto é, pode-se criticar-lhe a precisão e a legitimidade. Mas se essa série é uma série de idéias que pretendem corresponder aos fatos, supõe-se que ela deve ser adequada aos fatos que representa. Sua construção defeituosa pode revelar que não corresponde aos fatos ou pode revelar alguma instabilidade excessiva, alguma desordem desestruturadora, nos próprios fatos aos quais corresponde, se essa correspondência é fiel. Neste último caso, a série teórica é bem construída, ela revela essa instabilidade e desestruturação dos fenômenos fatcuais nela teorizados, precisamente porque se mostra desajustada aos fatos, mais perfeita que eles, por assim dizer, desmentida, falseada, por eles. A própria experiência histórica, diz Proudhon, é a maior responsável pela demolição das teorias.

Mas uma série ideal (teórica) perfeitamente construída, internamente equilibrada, em si mesma parece sólida, e pode iludir por não corresponder ao teorizado. O material a que uma série ideal (teoria) deve corresponder é o que conforma um outro fenômeno, isto é, uma outra série (o fato fenomênico teorizado). É preciso comparar constantemente a adequação de diferentes séries ideais (teorias) possíveis a partir de um mesmo material teorizado. Mas pode-se checar também se a série ideal é do tipo adequado para a representação daquele material, isto é, se ela representa de maneira correta o tipo de série que constitui o material teorizado. Se a teoria trata uma série artificial como se fosse uma série natural, ou vice-versa, uma série puramente lógica com uma analógica ou vice-

versa, ou outras possíveis confusões entre os diferentes tipos de séries, a teoria está errada, e pode-se falseá-la detectando essa inadequação ao tipo correto de série que constitui o material teorizado.

544. Em suma, Proudhon trabalha com a comparação entre as séries — ou perspectivas — basicamente de modo a detectar erros e falseá-las. Além disto, todo trabalho de seriação é um empenho no sentido de decompor a coesão e homogeneidade ilusórias das unidades que são seriadas, testando e no limite quebrando a resistência que tais unidades oferecem à sua decomposição, o que se deve compreender como um teste — constante, incessante — de sua possível realidade extra-fenomênica. Enquanto oferece resistência, a unidade em questão é ou uma ilusão ainda não desmascarada, ou uma manifestação de força extra-fenomênica no campo fenomênico, já que apresenta a rede de relações que a compõe apresenta um limite, e algo ali não pode ser decomposto persistindo em sua condição una. Por via das dúvidas, jamais se pode afirmar este segundo caso definitivamente, e então o que vale, para todos os efeitos, é o primeiro: ilusão de unidade cuja composição puramente fenomênica, isto é, cuja constituição como rede de relações, ainda não se desvendou.

O empenho investigacionista, como se vê, permanece sempre ativo, e a própria base do perspectivismo, aquilo que se está examinando, é objeto de investigação cuja unidade pode revelar-se ilusória, e investigação quanto a isto não cessa enquanto não cessar a possível ilusão, de modo que enquanto se mantém em sua unidade, o objeto se mantém sob suspeita.

Mais para caracterizar um forte traço de *investigacionismo antidogmático* associado ao perspectivismo proudhoniano?

545. Resta saber se é o que basta para considerar Proudhon um cético. Para isto, é preciso alguma escala de medida, pela qual se possa determinar quanto de legítimo ceticismo há nessas formulações de Proudhon, e se há o bastante.

Como primeiro passo quanto a isto, é preciso diferenciar quatro posicionamentos que muitas vezes são confundidos.

1º) Há o que o senso comum costuma conceber como "ceticismo", mas na verdade consiste em negativismo — negação dogmática da existência ou da acessibilidade da verdade. Tal posicionamento é claramente dogmático, e só por engano pode se chamado de "cético". No entanto, há versões do negativismo mitigadas com o próprio ceticismo pirrônico (que é o legítimo *investigacionismo* filosófico radical). O ceticismo pirrônico, tendo, sob a orientação de Sexto Empírico, se separado da Academia platônica acusando-a de promover o dogmatismo negativista, pode ter cometido algumas distinções exageradas, pois há entre muitos filósofos da antiga Academia um empenho investigacionista que supera qualquer propensão para a simples negação dogmática da verdade ou de seu acesso. Mas operava-se ali uma ruptura histórica, de modo que se compreende que as distinções precisassem ser bem acentuadas, e a prova maior da importância dessa distinção é que em todos os tempos se confundiu, e até hoje ainda se confunde facilmente, o investigacionismo com uma simples negação dogmática do efetivo encontro com as respostas para a investigação.

Sem essa ruptura histórica teriam faltado talvez argumentos aos céticos de todos os tempos para assegurarem que seu ceticismo não é um negativismo dogmático disfarçado. As posições são na verdade bastante próximas. Mas por isso mesmo os céticos insistem em sempre demarcar claramente suas diferenças, pois o ceticismo — ou investigacionismo antidogmático — não é, decididamente, a afirmação da tese de que não há verdade para além das aparências ou não se pode acessá-la: não é a afirmação de qualquer tese acerca da verdade ou que se pretenda verdadeira, embora possa servir-se de teses provisórias, hipóteses ou construtos teóricos dos mais vairados tipos, desde que apenas como meros recursos, ou instrumentos, para fazer valer o seu processo de investigação antidogmática.

2º) Existe um ceticismo *limitado* — que se deve firmemente questionar até que ponto pode ser de fato considerado como "ceticismo", pois preferencialmente se tem *recusado* a caracterização do mesmo como "cético", tanto entre os dogmáticos quanto entre os membros da própria escola cética de filosofia. No entanto se tem reconhecido em tais teorias sempre algum forte traço de influência cética, tão forte que as marca por

completo. Mas essa forte influência cética não está no centro daquilo que tais teorias assumem e defendem. "Ceticismos" limitados são por exemplo os de Pascal e Descartes — quando se insiste em considerá-los "céticos". São apenas *parcialmente* céticos, e a parte cética de suas teorias é limitada e subjugada por afirmações dogmáticas que se encontram em pontos-chave ou fundamentais de suas formulações, freqüentemente sendo colocada a serviço desse dogmatismo — tal como o deus oculto de Pascal ou o *cogito* cartesiano.

3º) Existe um ceticismo legítimo, mas *moderado.* Tal ceticismo coloca de fato o investigacionismo antidogmático no centro de suas formulações, mas ainda se permite algum grau de precipitação dogmática, embora suavizada. É o caso de Hume, moderado pela aceitação do probabilismo, mas que tem no centro de suas formulações a forte crítica cética ao princípio de causalidade. Além de moderado, poderia-se dizer que o ceticismo de Hume é também *limitado* por sua aceitação das certezas matemáticas, mas ele não vê em sua aceitação da matemática nenhum impedimento para sua crítica da causalidade, e a questão da matemática, permanecendo na periferia em relação a essa crítica central não chega a deslocá-lo para o grupo anterior.

Pode-se questionar a qualificação de Hume como cético, mas tal questionamento exige esforço: que não seja afinal exatamente um cético, é até possível, contudo a própria tradição cética o acolhe como herdeiro moderado, enquanto no caso de um Descartes, por exemplo, ocorre exatamente o contrário: pode-se até pretender forçar a idéia de que é um cético, mas com dificuldade, cabendo quando muito acatar-lhe o ceticismo metódico, mas recusando a própria razão de ser que Descartes dá a esse método; ou talvez se possa valorizar conseqüências de sua filosofia que se mostram favoráveis ao ceticismo , apesar de suas intenções. Mas dificilmente mais do que isso. Pascal por outro lado é um caso mais delicado, e sua qualificação nesses quadros permite talvez alguma controvérsia.

4º) Há, finalmente, o ceticismo pirrônico propriamente dito, em seu sentido completo — um investigacionismo antidogmático assumido e que, com ou sem sucesso, *evita* explicitamente as moderações ou limitações. É o caso de Sexto Empírico.

A comparação desses quatro posicionamentos fornece uma *escala* útil para a avaliação aproximada da influência do ceticismo em uma teoria. Pode-se imaginar essa escala como um círculo, uma vez que o primeiro agrupa as filosofias mais próximas do ceticismo sem serem propriamente céticas — os negativismos mitigados com pirronismo ou que por algum outro caminho se fazem fortemente investigacionistas — e também as mais distantes os negativismos francamente dogmáticos. A partir deste ponto, percorrendo a curva dessa escala para um lado, encontra-se o grupo mais distante do ceticismo depois dos dogmáticos negativistas: o dos céticos limitados. Percorrendo-a para o outro lado, encontra-se o ceticismo legítimo e completo da linhagem pirrônica. A meio caminho entre o ceticismo pirrônico e o limitado, mas no extremo oposto dos negativistas nesse círculo, encontram-se os céticos legítimos mas moderados, como Hume.

O círculo, evidentemente, é imperfeito, pois um negativista quase cético é ainda um negativismo moderado, embora talvez mais cético do que um moderado como Hume, assim, tal negativista deveria situar-se entre o ceticismo moderado e o completo, nessa escala. Por outro lado, o puro e simples negativismo dogmático, à maneira daquele que o senso comum e os adversários do ceticismo costumam confundir com ele, deve de fato ser colocado como a posição mais distante do ceticismo completo nessa escala. O que importa, é que a escala é eficaz para uma avaliação aproximada, por comparação, do grau de ceticismo que se pode julgar presente na filosofia de Proudhon.

546. Onde Proudhon estaria, nessa escala?

Certamente não está fora da escala, junto aos que pura e simplesmente afirmam dogmaticamente alguma tese. Está de fato na escala dos portadores de alguma influência cética. Também não é um puro e simples negativista no sentido dogmático, desses que só se encontram na escala por serem confundidos com céticos — e que a rigor não deveriam figurar nela. Mas também claramente não chega a ser um cético completo no sentido pirrônico. Restam então duas opções: o ceticismo limitado — que a custo se poderia talvez conseguir fazer aceitar como efetivamente cético por um ou alguns de seus traços, mas para o qual em geral se recusa essa classificação; e o ceticismo moderado por exemplo à medida de Hume, geralmente reconhecido como cético.

Trata-se então de verificar se os traços céticos no pensamento proudhoniano são periféricos e limitados em face de algum dogmatismo que os submete, ou se são centrais em su pensamento, e moderados por considerações dogmáticas suavizadas e periféricas em relação a esses traços.

547. Quanto à primeira alternativa, o que se pode detectar em Proudhon é um ceticismo *quase sem limites* — ou cujas limitações são variáveis, relativas e hipotéticas, permanecendo sempre com esse caráter hipotético mesmo a mais sólida delas: a hipótese (quase tese) da realidade da unidade social. Para Proudhon, a sociedade se manifesta com a força com que se manifestaria um todo uno e muito superior à mera soma de seus membros individuais, se esse todo existisse para além do campo fenomênico como realidade em si mesma. Não se pode afirmar definitivamente e de uma vez para sempre a realidade de uma tal unidade social independente do conjunto dos indivíduos. Mas o indício de que ela exista é muito claro e consistente: ele se evidencia na economia, nos resultados da divisão do trabalho. A composição sinérgica formada por um grupo de trabalhadores, desde que bem ajustados uns com os outros em suas tarefas, e de que sejam tarefas diferenciadas e complementares, resulta numa *força de trabalho* (mensurável) muito superior à mera soma das forças individuais em jogo.

Proudhon por um lado chega a afirmar isto como uma de suas maiores descobertas — descoberta consistente e de caráter científico. Mas por outro não propõe isto como uma nova e sólida informação a ser acrescentada às ciências já existentes na época, como a economia política por exemplo. Propõe isto como *objeto de uma nova ciência*, uma ciência do social, à qual pretende, concorrendo com a formulação comteana, chamar de *sócio-economia.* Ora, propor essa unidade como objeto de uma nova ciência é propô-la como unidade a ser serialmente decomposta, a ser destrinchada em sua composição — o que significa atuar no sentido de desfazer-lhe o caráter de unidade. Proudhon exprime a esperança, e até a expectativa confiante, de que esta unidade, em particular, apresente sempre alguma resistência à sua completa decomposição em série, resistência pela qual reforçaria a sua aparente realidade extra-fenomênica, e ao mesmo tempo forneceria material infindável para seriações e sub-seriações conforme examinada

nivel após nivel, em todos as camadas de novos detalhes que viesse apresentando. Proudhon apresenta expectativa similar, aliás, em relação à unidade do *eu* individual humano. Mas o que o entusiasma é a unidade do *eu* coletivo, social.

548. Entretanto, em nenhum momento ele jamais pretende que se *deixe de reexaminar a* questão como se fosse já uma certeza estabelecida de uma vez para sempre, e reexaminá-la incessantemente, de modo que mesmo essa realidade na qual tanto confia, ele deixa ao menos tecnicamente sob suspeita: é preciso, segundo Proudhon, *manter toda e qualquer pretensa realidade extra-fenomênica sob investigação*, tentando sempre e cada vez mais detectar-lhe os componentes fenomênicos, e atuando portanto como quem pretende desmascará-la como pura composição fenomênica, sem qualquer realidade para além disto.

Além disto, é preciso considerar o papel de cada formulação do filósofo no conjunto de sua obra. A afirmação proudhoniana da realidade extra-fenomênica da unidade social, se considerada em si mesma, é de fato bem mais dogmaticamente precipitada do que a afirmação humeana do probabilismo. No entanto, o probabilismo humeano não é apenas mais moderado em si mesmo do que um puro movimento de investigação que não afirmasse sequer as probabilidades: ele também desempenha esse mesmo papel moderado no conjunto da obra de Hume — o que não ocorre no caso da afirmação proudhoniana da unidade social extra-fenomênica.

549. Na dinâmica geral do pensamento de Proudhon, a hipótese (sempre suspeita por princípio) dessa realidade extra-fenomênica atua com papel invertido, como um pivô em favor de maior ceticismo, como ponto de partida de investigações críticas e antidogmáticas que, a partir daí, se disparam em todas as direções: impulsiona a crítica proudhoniana das concepções dogmáticas que sustentam a propriedade privada — pois a propriedade em alguma medida seria por direito da unidade social, o que a rigor acabaria por desnaturar o próprio sentido de propriedade — das concepções dogmáticas que sustentam e legitimam a presença dos governos nas sociedades, que não deveriam impor-se à unidade social (nem aos seus componentes individuais), e também das concepções dogmáticas que na época sustentam as diversas correntes comunistas, que valorizam essa

unidade sem tomarem conhecimento do que realmente se pode conhecer acerca dela — isto é, de seus reais sintomas fenomênicos, se é que são mesmo sintomas de algo extra-fenomênico — e não consideram, por exemplo, o *perigo* que tal força excedente em relação à soma das forças individuais, atribuída à unidade social, pode representar para a liberdade dos indivíduos que a compõem.

550. Proudhon afirma também — mas já em segundo plano no conjunto de sua obra — uma hipótese evolucionista na linha da teoria da evolução de Schelling, anterior à de Darwin e que não teve o mesmo sucesso. Na verdade de certo modo uma inversão da teoria evolucionista de Schelling. O evolucionismo de Schelling se desenvolve no sentido de uma crescente expressão do infinito (deus) nos organismos individuais e finitos conforme avançam na escala evolutiva, e uma crescente complexificação desses organismos acompanhando o quanto exprimem do infinito a cada novo passo evolutivo.

Proudhon propõe quase o mesmo, mas acrescentado da idéia de que a expressão do infinito — que não é a divindade, mas a própria *indeterminação*, ou desordem, ou carência de fenomenicidade, de realidade fenomênica seriável, detectável como algo estruturado e determinado em seus pormenores — se faz sob a forma de uma crescente destruição, de uma crescente decomposição (serial) desse infinito indeterminado, contra a qual o infinito, a indeterminação, a desordem, resiste duramente. Dito assim pode parecer que há para Proudhon "algo" indeterminado, uma massa amorfa e reificada, coisificada, a ser decomposta serialmente. Não há.

Trata-se apenas dos limites do próprio campo fenomênico que se afiguram deste modo, mas que seriam melhor descritos, por exemplo, como o incaracterizável, o humanamente inacessível, aquilo que se desconhece. Não havendo qualquer acesso humanamente possível a esse conteúdo — se é que *existe* aí algum conteúdo, pois Proudhon não o afirma nem o nega — esse inacessível se afigura em última instância como a própria inacessibilidade, esse desconhecido como a própria *ignorância* — e tais limitações são, para a psique humana, dotadas além disso do poder magnético do *mistério*, do *desconhecido.*

551. A constante configuração de novos fenômenos, ou de novos níveis de manifestação estruturada dos fenômenos, corresponde para Proudhon a um processo evolutivo que, no intelecto humano, assume a forma de um sucessivo avanço contra a ignorância e rumo à assimilação de complexidades. Mas tal evolução, sempre parcial, embora seja ou pareça ser infindável — porque o campo a conquistar serialmente parece infinito — pode sofrer e sofre constantemente regressões, de modo que, se a lógica de Proudhon é levada até as últimas conseqüências, deve-se concluir que toda evolução figura como um desabrochar precário e provisório de ordem no campo fenomênico, que pode por fim retornar ao caos. Todo fenômeno estruturado pode, então, desestruturar-se e ruir, assim como todo conhecimento adquirido pode em algum momento passar a mostrar-se falso, pode perder sua resistência contra o empenho crítico — que deve testá-lo sempre e de manira incessante — e cair também. Mas neste caso, é importante que caia, porque significa que já não acompanhava mais o fluxo das coisas.

E mais uma vez importa lembrar que tal *fluxo das coisas* — o princípio proudhoniano de *movimento* — funciona mais como uma chave de leitura e interpretação, uma ficção metodológica, do que como uma crença de Proudhon, e tudo o que se oferece a partir dessa chave deve ser compreendido sob este prisma: como apenas uma interpretação construída por Proudhon à maneira de uma possível *visão de mundo*.

552. A proposta proudhoniana de que tudo o que se assenta como conhecimento seja sempre colocado sob suspeita e mantido sob incessante investigação — mesmo aquilo que ele próprio procura assentar, como por exemplo o caráter real da unidade social enquanto unidade extra-fenomênica — na verdade aproxima bastante Proudhon de um certo probabilismo: pode-se dizer com firmeza que, para ele, aquelas unidades que parecem resistir com força própria aos esforços intelectuais de decomposição serial, como se mantivessem sempre algum substrato indecomponível, têm maior probabilidade de verdade. É o que ocorre com a unidade extra-fenomênica, dotada de força própria, que os agrupamentos sociais parecem apresentar. Mas tudo pode mudar, o que hoje é resistente pode não o ser amanhã, por isso nenhum conhecimento se assenta e se fixa definitivamente. A necessidade de checagem é constante e incessante.

Por outro lado, no sentido inverso, as unidades que, a uma certa altura no processo das decomposições de unidades em séries, já não parecem apresentar força própria, mas apenas deslocada ilusoriamente para elas a partir de outros fenômenos, podem ser claramente desmascaradas como ilusões e supõe-se que, do mesmo modo, poderiam no futuro passar a resistir e existir, mas Proudhon parece não dar qualquer atenção a essa possibilidade, pois não oferece qualquer recurso no sentido de checar novamente antigas unidades cuja resistência se mostrou baixa e que se desfizeram em mera composição de outras unidades. É o caso da idéia de deus. Examinando serialmente essa idéia tal como apontada pela fé cristã, Proudhon a decompõe por completo, e detecta como sua fonte uma outra — esta sim, resistente (e nem por isso definitivamente verdadeira) — que é a própria unidade do social.

553. Note-se que Proudhon exige o esforço constante do pensamento no sentido *da falsificação* de qualquer afirmação de algo como sendo extra-fenomenicamente real. Mas não exige o mesmo esforço no sentido do reexame do já falseado: o que passou, passou. É preciso notar a presença, neste sentido de algo como um *falsificacionismo* proudhoniano. Proudhon não utiliza esse termo, mas lhe cabe perfeitamente. E esse posicionamento em seu caso é evidentemente bastante diverso daquele de Popper nos dias atuais, na verdade inteiramente diferente.

Proudhon trabalha com o *princípio de movimento* como mero instrumento metodológico e, sem adotar qualquer pressuposição de caráter realista metafísico, faz com que seu falsificacionismo opere predominantemente no falseamento de séries ideais (teorias) que não resistem ao exame de sua correspondência com outras séries (reais) — portanto, está lidando em geral com fenômenos do campo intelectual que se referem a fenômenos de outra ordem, mas tudo o que existe nisto são sempre fenômenos, aparências, que sob certo aspecto podem ser consideradas como agregados de características de algum modo descritíveis. Algumas vezes os fenômenos podem parecer manifestar algo de extra-fenomênico, e cabe ao empenho falseador defendido por Proudhon detectar as reais fontes meramente fenomênicas disso que parece extra-fenomênico.

554. No entanto, esse realismo fenomênico também não é afirmado dogmaticamente: Proudhon se mantém aberto à possibilidade de que haja, afinal, alguma realidade extra-fenomênica. O falseamento, quando se processa, encontra resistências, em casos raros e específicos essas resistências persistem como se fossem inquebráveis, e parece haver então alguma realidade extra-fenomênica exprimindo-se naquilo em que não se conseguiu falsear, isto é, naquilo de que não se conseguiu desmascarar as fontes puramente fenomênicas.

O que resiste mais ao falseamento tem o peso de uma probabilidade maior em relação àquilo que resiste menos, mas isto significa que Proudhon não afirma o mais *habitual* como o mais provável, à maneira de Hume: o mais provável para Proudhon, o que tem mais probabilidade de ter realidade extra-fenomênica, é o mais *resistente* à decomposição seriadora que lhe mostra as fontes fenomênicas, isto é, o mais resistente ao falseamento.

Mas no ambiente intelectual de extrema instabilidade e de incessante investigação configurado por Proudhon, as unidades que resistem por muito tempo e se mostram mais prováveis como realidades extra-fenomênicas são raras, e pode-se dizer que são mesmo algo nada habitual. O habitual é a instabilidade, o jogo das interações e transformações do campo fenomênico, e nesse jogo, o desmascaramento de falsas realidades extra-fenomênicas. Sempre desmascaram-se, aliás, com o tempo, seja por meio desse esforço falseador proposital, seja por sua própria inadequação crescente às transformações em seu contexto, já que o que se pretende que seja uma realidade extra-fenomênica, se pretende também que seja imune às transformações do contexto fenomênico, como se não estivesse inserido nele, e quando essa imunidade não se verifica, cai a máscara.

A própria História, em seu desenrolar, já opera como uma força falseadora. E mesmo aquilo que resiste e por isso parece mais provável enquanto realidade extra-fenomênica, precisa estar sempre sob vigilância e esforço falseador, porque pode a qualquer momento perder essa resistência, seja porque o novo esforço encontrou-lhe o ponto fraco, *seja porque o próprio campo das realidades fenomênicas, supondo que exista um, mudou.* Acerca do extra-fenomênico, nada se pode afirmar, tudo é possível.

555. Proudhon apresenta então algo como um falsificacionismo extremamente marcado pelo ceticismo: para o anarquista francês, *pode ou não* haver uma realidade extra-fenomênica que daria sentido a uma postura realista metafísica — mas ele de qualquer modo prefere apegar-se exclusivamente aos fenômenos — e portanto o que as teorias apresentam como referente a uma realidade extra-fenomênica *pode ou não* ser efetivamente falseável — mas ele propõe que jamais cesse o esforço falseador.

556. Quanto a Hume Proudhon acolhe sua crítica à causalidade, mas dotando a noção de "causalidade" de um sentido mais amplo, que amplia também o campo de ação de sua crítica. Adota um probabilismo à moda humeana como forma de detecção de tendências gerais no rumo das transformações que verifica no campo fenomênico — sobretudo nessa região do campo fenomênico que é o desenrolar das mobilizações sociais e dos acontecimentos históricos a que elas conduzem, e adota também um certo probabilismo conectado ao seu falseabilismo como contraponto, atribuindo maior probabilidade de realidade extra-fenomênica ao que resiste mais ao falseamento, mas não aceita a mera probabilidade como suficiente para o estabelecimento de conhecimentos sólidos e definitivos. Exige maior rigor e precisão naquilo que se afirma como conhecimento, e nada do que ele próprio apresenta parece plenamente satisfatório em face de suas próprias exigências. Nem a matemática escapa à sua crítica, e chega a apresentar o misticismo matemático de Pitágoras como prova de que a matematica é, também ela, produto da história, portanto algo em processo de desenvolvimento, e não algo perfeito e acabado — e sabe-se como, para Proudhon, os processos de desenvolvimento não coincidem necessariamente com *progressos* no sentido positivista. Mais cético que Hume, portanto. E na medida em que seja válido qualificar Hume como cético, Proudhon deve sê-lo também.

Mas por outro lado Proudhon admite, com generosidade, que o conhecimento caminhe sempre, ainda que sempre no erro. Na verdade, para Proudhon, todo saber se faz *errante*. Ainda que para ele, em termos ideais, nada se deveria fixar propriamente como *crença*, vê com bons olhos aquilo que se assenta como resistente por algum tempo à crítica, sobretudo o que se assenta no campo das práticas diárias e corriqueiras e

permanece resistente às críticas porque se apresenta útil para as pessoas na orientação de ações eficazes. Tais conhecimentos de ordem pática vão se assentando historicamente em meio à população às vezes à margem de toda crítica ou teorização, e oferecem algum grau de *segurança* — ilusória mesmo, mas ainda assim, segurança — de modo que se pode, com base neles, agir. Em outras palavras, o sentido de *eficácia* tende a substituir o de *verdade.*

557. Proudhon não chega a ser pirrônico. Mais do que Hume, talvez, mas ainda moderado. O que modera seu ceticismo acaba não sendo propriamente, afinal, o perspectivismo, que lhe parece bem ajustado, mas a aceitação de algo como um saber relativizado de ordem prática — relativo à orientação que o agente lhe dá em função do que tem em mente como objetivo. O que é orientação eficaz para certas ações, não o é para outras. O que Proudhon sugere, ao fim e ao cabo, é que esses saberes práticos e corriqueiros sejam alçados à condição de saberes científicos e que deste modo, postos sempre à prova e rompida a *crença* neles, que deve ser mantida afastada, se possa ainda assim operar com eles, com a margem de segurança que têm oferecido na prática — e fazê-lo apenas menos ingenuamente, com maior domínio dos mesmos e menos sob o domínio deles.

BIBLIOGRAFIA

1. Principal

PROUDHON, Pierre-Joseph. **De la création de l'ordre dans l'humanité ou Principes d'organisation politique.** Paris: Marcel Rivière, 1927.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **De la création de l'ordre dans l'humanité**. Antony: Tops/Trinquier, 2000.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Philosophie du progrès.** Paris: Marcel Rivière, 1946.

2. Ouros textos de Proudhon utilizados

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Carnets vol 1 (1843-1846).** Antony: Tops/Trinquier, 2000 (b).

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Carnets vol. 2 (1847-1848).** Paris: Marcel Rivière, 1961.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **De la justice dans la révolution et dans l'Église.** France: Fayard, 1988 (tomos 1 e 2) e 1990 (tomos 3 e 4).

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Do princípio federativo e da necessidade de reconstruir o partido da revolução.** Lisboa: colibri, 1966.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Ecrits linguistiques et philologiques, textes manuscrits inédits.** Besançon: Presses Universitaires Franc-Comtoises, 1999, ed. e coment. Jacques Bourquin.

PROUDHON, P.-J. Essai de grammaire générale. Besançon: Lambert, 1837. Publicação anônima no mesmo volume de uma edição dos Éléments primitifs des langues, de Nicolas Sylvestre Bergier.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Idee generale de la revolution au XIXe siècle (1851).** Antony: Tops/ Trinquier, 2000 [c].

PROUDHON, Pierre-Joseph. **La Biblie anotée - Les Évangiles anotées par P.-J. Proudhon.** Paris: Librairie Internationale, 1866.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **La capacidad politica de la clase obrera.** Madrid: Júcar, 1977.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **La guerre et la paix (1861).** Antony: Tops/Trinquier, 1998, tomos 1 e 2.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Les confessions d'un révolutionnaire (1849).** Antony: Tops/Trinquier, 1997.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **O que é a propriedade?** São Paulo: Martins fontes, 1988.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria.** São Paulo: Escala, 2007, vol. 1.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistema das contradições econômicas ou filosofia da miséria.** São Paulo: Ícone, 2003, vol. 1.

PROUDHON, Pierre-Joseph. **Sistema de las contradicciones economicas o Filosofia de la miseria.** Madrid: Júcar, 1975, tomos 1 e 2.

3. Textos de outros autores

AHRENS, G. **Cours de Droit Naturel ou de Philosophie du Droit, fait d'après l'État actuel de cette science em Allemagne.** Bruxelles: Meline, Cans et Cia, 1844.

ARANTES, Paulo Eduardo. **Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a cultura filosófica uspiana (Uma experiência nos anos 60).** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

ANSART, Pierre. **El nacimiento del anarquismo.** Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

ANSART, Pierre. **Sociologia de Proudhon.** Buenos Aires: Proyección, 1971.

ARANTES, Paulo eduardo. **Hegel: a ordem do tempo.** São paulo: Pólis, 1981.

ARMAND, F.; MAUBLANC, R. **Fourier.** Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1996.

ARVON, Henri. **Bakunine ou A vida contra a ciência.** Lisboa: Estudios Cor, 1971.

BAKUNIN, M. **Escritos de filosofía política.** Madrid: Alianza, 1990, tomos 1 e 2, Comp. G.P. Maximoff.

BAKUNIN, M. **Obras: Federalismo, socialismo y antiteologismo/ Consideraciones filosoficas sobre el fantasma divino, sobre el mundo real y sobre el hombre.** Madrid: Júcar, 1977, vol. 3.

BAKUNIN, M. **Oeuvres complétes.** Paris: Champ Libre, 1979, vols. 1, 2, 6, 7.

BANCAL, Jean. **Proudhon: pluralismo e autogestão - os fundamentos.** Brasília: Novos Tempos, 1984.

BARRUÉ, Jean. **O anarquismo hoje**; BAKUNIN, M. **A reação na Alemanha.** Lisboa: Assírio & Alvin, 1976.

BIGNOTTO, N. **Maquiavel republicano**. São Paulo: Loyola, 1991.

BONACCINI, Juan Adolfo. **Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

BORBA, João. Um relativismo de base cética na dialética serial de Proudhon. In **Revista Verve** São Paulo: NU-SOL/Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, nº 5. PUC-SP, 2004, p. 147.

BOUGLÉ, Celestin. **La sociologie de Proudhon.** Paris: Armand Colin, 1911.

BOUGLÉ, Celestin. **Proudhon.** Paris: Félix Alcan , 1930.

BOUGLÉ, G. **Socialismes français: du "Socialisme utopique" à la "Démocratie industrielle".** Paris: Armand Colin, 1946.

BROGAN, D. W. **Proudhon.** London: H. Hamilton, 1934.

BRUCKNER, Pascal. **Fourier.** Bourges: Editions du Seuil, 1975.

CAVALCANTE SCHUBACK, Márcia Sá. **O começo de deus: filosofia do devir no pensamento tardio de F. W. J. Schelling.** Petrópolis: Vozes, 1998.

CHABRIER, Jacques. **A idéia de revolução em Proudhon.** Paris: Donat-Montchrestien, 1935. (Tese de Doutorado)

CHARLÉTY, Sébastien. **Historia del sansimonismo.** Madrid: alianza, 1969.

CHEN, Kui-Si. **La dialectique dans l'oeuvre de Proudhon.** Paris: Domat-Montchrestien, 1936. (Tese Acadêmica)

COLE, G. D. H. **Historia del pensamiento socialista: los precursores, 1789-1850.** Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1975.

COMTE, Augusto. **Discurso sobre el espiritu positivo.** Madrid: Sarpe, 1984.

COMTE, Augusto. **Opúsculos de filosofia social (1819-1828).** Porto Alegre: Globo/ São Paulo: Unesp, 1972.

COUSIN, Victor M. **Introduction a l'histoire de la philosophie.** Paris: Didier, 1861, 4ª ed. (Cursos de 1828 e 1829).

CRISÓSTOMO DE SOUZA, José. **A questão da individualidade: a crítica do humano e do social na polêmica Stirner-Marx**. Campinas: Ed. Unicamp, 1993.

CUVILLIER, Armand. **Proudhon.** Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1939.

DIAZ, Carlos. **Max Stirner: uma filosofia radical do eu.** São Paulo: Imaginário, 2002.

DOLLÉANS, Édouard. **Proudhon.** Paris: Gallimard, 1948

DUPRAT, Jeanne. **Proudhon: sociologue et moraliste.** Paris: Félix Alcan, 1929.

FERRATER MORA, José. **Dicionário filosófico.** Madrid: Aliança Editorial, 1981.

FERNANDES, Florestan (Coord.); PASSETTI, Edgar (org.); RESENDE, Paulo-Edgar (org.). **Proudhon, política.** São Paulo: Ática, 1986.

FLUSSER, Vilém. **Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar.** São Paulo: Duas Cidades, 1983.

FOURIER, Charles. **El nuevo mundo industrial y societario.** Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1989.

GRANGE, Juliette. **Saint-Simon (1760-1825).** Paris: Ellipses, 2005.

GUERIN, Daniel. **Proudhon: oui et non.** Paris: Gallimard, 1978.

GURCITCH, Georges. **Proudhon.** Lisboa: edições 70, 1986.

GURVITCH, Georges. **Los fundadores franceses de la sociologia contemporanea: Saint-simon y Proudhon.** Buenos Ayres: Nueva Visión, 1947.

GURVITCH, Georges. **Proudhon e Marx.** Lisboa: Presença/ Martins Fontes, 1980.

GUY-GRAND, Georges. **Para conhecer o pensamento de Proudhon.** Jura: Bordas, 1947.

HAUBTMAN, Pierre. **Marx et Proudhon.** Paris: Economie et Humanisme, 1947.

HAUBTMAN, Pierre. **P.-J. Proudhon: genese d'un anthiteíste.** Paris: Mame, 1969.

HEGEL, G. W. F. **Como o senso comum compreende a filosofia. /** LARDIC, Jean-Marie. **A contingência em Hegel.** Rio de Janeiro: Paz e terra, 1995.

HEGEL, G. W. F. **Diferencia entre el sistema de filosofia de Fichte y el de Schelling.** Madrid, alianza, 1989.

HEINTZ, Peter. **Problemática de la autoridad em Proudhon: ensayo de una crítica inmanente.** Buenos Aires: Proyección, 1370.

HERZEN, Alexandr I. **Pasado y pensamientos.** Madrid: Tecnos, 1994. (Sel. Olga Novilova).

JACOB, André (dir.). Enciclopédie philosophique universelle. Paris: Presses Universitaires de France, s/data.

JUNQUEIRA SMITH, Plínio. Terapia e vida Comum. Discurso. São Paulo - USP, nº 25, p. 69-95, 1995.

JUNQUEIRA SMITH, Plínio; SILVA FILHO, Waldomiro (orgs.). **Ensaios sobre o ceticismo.** São Paulo: Alameda, 2007.

JUNQUEIRA SMITH, Plínio. **Ceticismo filosófico.** São Paulo: E.P.U. / Curitiba: UFPR, 2000.

JUNQUEIRA SMITH, Plínio. **O ceticismo de Hume.** São paulo: Loyola, 1995.

LA BOETIE, Etienne de. **Discurso da servidão voluntária.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

LABRY, Raoul. **Herzen et Proudhon.** Paris: Bossard, 1928.

LALLANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico de filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 1999

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. Função social do filósofo. In: **Filosofia e seu ensino.** ARANTES, Paulo; LEOPOLDO E SILVA, Franklin; FAVARETTO, Celso *e outros.* Petrópolis: Vozes/São Paulo: EDUC, 1995.

LEROUX, Pierre. **Discours de Schelling a Berlin/ Du cours de philosophie de Schelling/ Du christianisme.** Paris: Vrin, 1982.

LESSA, Renato. **Agonia, aposta e ceticismo: ensaios de filosofia política.** Belo Horizonte: UFMG, 2003.

LESSA, Renato. **Veneno pirrônico: ensaios sobre o ceticismo.** Rio de Janeiro: Francisco alves, 1997.

LITTRÉ, Emilio. **Positivismo y gobierno.** Buenos aires: Tor, s/ data.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento.** São Paulo: Busca vida, 1991.

LUBAC, Henri de. **Proudhon et le Christianisme.** Paris: du Seuil, 1945.

LUFT, Eduardo. **As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana.** São Paulo: Mandarin, 2001.

LUFT, Eduardo. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

MAIA NETO, José Raimundo. (Org.). **Ceticismo - Kriterion 93.** Belo Horizonte: Dept. De Filosofia - UFMG, 1996.

MAIA NETO, José Raimundo. Panorama historiográfico do ceticismo renascentista: 1997-2007. **Sképsis.** ANPOF, Vol 1, Ano I, nº 1, p. 83-97, 2007.

MAIA NETO, José Raimundo. Ceticismo e crença no Séc. XVII. **Manuscrito.** Campinas, v. 28, nº 1, p. 9-36, 2005.

MALHERBE, Michel. **Kant ou Hume: ou La raison et le sensible.** Paris: Vrin, 1993.

MARÍ, Antoni (ed.). **Antología del romanticismo alemán: El entusiasmo y la quietud.** Barcelona: Tusquets, 1979.

MARQUES, António. **A filosofia perspectivista de Nietzsche.** São Paulo: Discurso/ Unijuí, 2003.

MARTON, Scarlett Z. **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos.** São paulo: Brasiliense, 1990.

MARTON, Scarlett Z. Pascal: a busca do ponto fixo e a prática da anatomia moral. **Discurso.** São Paulo, nº 24, 1994.

MARX, Karl. **A ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. "**A Crítica crítica" na condição de quietude do conhecer ou a "Crítica crítica" conforme o senhor Edgar.** In **A sagrada família.** São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl. O dezoito Brumário de Luís Bonaparte. In **Karl Marx e Friederich Engels: Textos, Vol 3**. São Paulo: Alfa-Omega s/data, p. 199-285.

MARX, Karl. **A miséria da filosofia.** São Paulo: Global, 1985.

MENEZES, Djacir. **Proudhon, Hegel e a dialética.** Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

NAVARRO, Bernabé. **El desarrollo fichteano del idealismo trascendental de Kant.** Mexico: fondo de Cultura Económica, 1975.

OAKESHOTT, Michael. **La política de la fe y la política del escepticismo.** Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1998.

OLIVEIRA BENOIT, Lenita. **Sociologia comteana: gênese e devir.** São Paulo: Discurso, 1999.

PAIM, Antonio. **A escola eclética: estudos complementares à história das idéias filosóficas no Brasil.** Londrina, UEL/CEFIL, 1996, vol 4.

PENZO, Giorgio. **Max Stirner: la rivolta esistenziale.** Bologna: Pàtron, 1985.

PEYRE, Henri. **Introdução ao Romantismo.** Lisboa: Europa-América, 1972.

POPKIN, Richard. **História do ceticismo de Erasmo a Spinoza.** Rio de janeiro: Francisco Alves, 2000.

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. **Rumo ao ceticismo.** São Paulo: Unesp, 2007.

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. **Vida comum e ceticismo.** São Paulo: Brasiliense, 1993.

PORTA, Mário Ariel G. **A filosofia a partir de seus problemas: didática e metodologia do estudo filosófico.** São Paulo: Loyola, 2002.

PRESTES MOTTA, Fernando C. **Burocracia e autogestão: a proposta de Proudhon**. São paulo: Brasiliense, 1981.

REY PUENTE, Fernando; ALVES VIEIRA, Leonardo (orgs.). **As filosofias de Schelling.** Belo Horizonte: UFMG, 2005.

RIBEIRO DE MOURA, Carlos Alberto. História Stultiae e História Sapientiae. Discurso. São paulo: Polis, n. 17, p. 151-171, 1988

SABOIA, Beatriz. **A construção da lógica dialética em Hegel.** São Luís: EDUFMA, 2001.

SCHELLING, F. W. J. **Exposition de mon système de la philosophie: sur le vrai concept de la philosophie de la nature.** / FICHTE, J. G. **Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling.** Paris: Vrin, 2000.

SCHELLING, F. W. J. **Sistema del idealismo trascendental.** Barcelona: Anthropos, 1988. (Prólogo e notas Jacinto Rivera Rosales e Virginia López Domínguez).

SEXTUS EMPIRICUS. **Outlines of pyrrhonism.** London: Harvard University Press, 2000, vol 1.

SOREL, Georges. **Reflexões sobre a violência.** Petrópolis: Vozes, 1993.

SPENLÉ, J.-E. **O pensamento alemão de Lutero a Nietzsche.** São Paulo: Saraiva, 1942.

STIRNER, Max. **O falso princípio da nossa educação.** São Paulo: Imaginário, 2001.

STIRNER, Max. **O único e sua propriedade.** Lisboa: Antígona, 2004.

STIRNER, Max. **Oeuvres complétes: L'Única et sa propriété et autres écrits.** Lausanne: L'Age d'Homme, 1972.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. **O espírito e a letra: A crítica da imaginação pura em Fichte.** São paulo: Ática, 1975.

TRINDADE, Francisco. **O essencial Proudhon.** São Paulo: Imaginário, 2001.

VALVERDE, Antonio José R. Apontamentos sobre o krausismo espanhol e notas acerca da Filosofia de Krause, inclusive suas ramificações no Brasil. **Filosofia.** PUCPR, Paraná, Ano XII, nº 11, p. 7-40, Jan.-Jul. 1999.

VALVERDE, Antonio José R. **Pedagogia libertária e autodidatismo**. Univerisdade Estadual de Campinas, Tese de Doutoramento. 1996.

VEIGA, Gláucio. A doutrina de Krause. **Revista Brasileira de Filosofia.** São Paulo, vol. XXXI, Fasc. 122, Abr.-Maio-Jun. 1981.

VELLOSO DA ROCHA, Sílvia Pimenta. **Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará/ FAPERJ, 2003.

VERDAN, André. **O ceticismo filosófico.** Florianópolis: UFSC, 1998.

VICENTI, Luc. **Educação e liberdade: Kant e Fichte.** São Paulo: Unesp, 1994.

VOYENNE, Bernard (sel.). **Apuntes autobiograficos - textos escogidos de Pierre-Joseph Proudhon.** México: Fondo de Cultura Económica, 1987.